شرح الطوالع
لشمس الدين الاصفهاني

١

بسم الله الرحمن الرحيم قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه الى اقول
تضمّن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله
من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير
والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء
على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته
والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال تولى النعم على الكمال فهو المستحق
للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف
بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه
وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والرابع بالنسبة
الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده
تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته وأظهر المصنوعات الدالة
على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وقال الله تعالى أفي الله شك فاطر السموات والارض ثم استشهد على وحدانيته
بوصف النظام وبنائه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون المصدر يقال رصفت الحجارة في البناء
اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بيّن انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد
محيط بالمعلومات التي لا تتناهى عدّها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات
والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى
ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى
ثم ذكر انه قدير بقدرة واحدة هذا اشارة الى ان قدرته متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات

٢

بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة فيما هي قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما
له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بيّن انه تعالى بيده تدبير المخلوقات من السماء الى الارض
بقدره الذي هو تالي القضاء السابق قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال تعالى وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها منزّلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطرق
يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التي هي تعلقها بكل شيء ولا يتناهى عند المراد سائر كث
اسماؤه اي عظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال
والاكرام عظمت نعمته التي اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الآءه التي هي شاملة لكل المخلوقات
قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت
في بيداء الوهية انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة وآراءه وتأملات ملاحظة العقل بالبصر قبلا لا يدرك
بالنظر انحاؤه بالحد والرسم والباري هو شانه تعالى لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فهذا ليس له حد اذ ليس له جنس ولا
فصل ولا به ينفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بيّن يوصل تصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصل
الى ملاحظته وكذلك تاهت انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد
بها التصديق به لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالاثر على
المؤثر والاول ممتنع في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات فيستشهد به لا عليه والثاني
ربما لا يفيد اليقين بتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وارتجت اي انغلقت طرق الفكر وانحاؤه اي جهاته اعلم
ان الفكر بالسياق هو حركة النفس في المعقولات مستمدة من المطالب شبهية اليه يشبه الحركة الاينية المستندة
لمسافة يقع الحركة فيها ويسمى تلك المسافة الطريق وما يبتدأ منه الحركة وما ينتهي اليه الحركة يسمى كل منها جهة

فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي وضعت فيها الحركة الامة والخطا الذي اسند ات الحركة منه
وانتهت الى مالحمه فشبهها باسمها ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الحميدة منعم
على غيره وان الله هو المتصف بالصفات الجميلة مولي النعم اخذ يا حمده فقال احمده ولا احصي ثناءه
اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك وقال اشكره والشكر اسلو عطائه لان افعال العباد مخلوقة
له والشكر اسلو من افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان
وبالكلام صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاؤه
تع وكما كان كل سعي وتم دينيه او دنياوية عاجلة وآجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول
عليه قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا الله تع بان نصلي حيث
قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
اخذ في الصلاة عليه فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى باني بلغ مشارق
الارض ومغاربها والغنا بالفتح … مصدر رعني بالكسر يعني بالفتح وقع اي قهر …
اي شدته وغشاوه بالفتح النفع والضياء والضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت
مثله وتعدى ولا يتعدى يقال اضاءت النار واضاءها غيرها فيتعدى في علة ضياء والضمير الذي
اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه والبدر المنير مقول قال وبعد فان
اعظم العلوم موضوعا قوله اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين
ليكون باعثا للمحصل على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة
اصوله اي قواعده الكلية كرره فاعلا تمييزا او فروعه اي المسائل التي تبنى على القواعد
الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وثبوته … ودليله او وضوح حجته وسبيله فكان كل علم
موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم ودليله وحجته اقوى وسبيله اوضح كان
ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا

واوضحها حجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل لكشف صفات ذاته تع عن صفات
الافعال والابراز الاظهار واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات
واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجب صفات الافعال
قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك اي المحسوسات وغيبات الملكوت
اي المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك
والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار
بقوله تع عالم الغيب والشهادة وبقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذي بيده الملك
وقوله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم اي فارق بين المصطفين
للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر
ردي بالكسر يردي بالفتح قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال
السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرعيات
صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرعيات ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة
والاستدلال بهما موقوف على اثبات ان الله تع متكلم وارسل الرسل … وهذه الامور
انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرعيات واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها
فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف
بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها حجة
وسبيلا لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تع واحوال
المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين بما يجب الايمان به … لا يجوز ان يكون ذات
الله تع موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين بنفسه او مبين في علم
آخر وذات الله تع غير بين بنفسه لانه نظري وغير مبين في علم آخر لان سائر العلوم الشرعية
تستفيد منها بالكلام لا سيما اثبات الصانع تع لما قيل ان ذاته مبين في الحكمة ومسلمة في الكلام

فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم آخر غريب عن علوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زايد على الذات اي الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في ذلك العلم بل في علم آخر اذا كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا احتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ويثبت في علم آخر بل في ذلك العلم فانه يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يثبت في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام هو اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقيني ومسائل غيره ظنية واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكماء فلانه مستند الى الوحي المفيد حق اليقين والشاهد الالهي المستلزم لكمال الوثوق المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكماء فانه على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه اوضحها دليلا فلان حجته برهان قاطع واجماع ونص ساطع فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض قال هذا وان كتابا يشتمل على ابكار الوجه اي حق هذا ادخر سدا والعقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شي اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاءني نخبة القوم اي خيارهم وصحيح اصوله وترجيح فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول الواردة فيه مرجحة ومتقنة والمعنى ان اصوله مهذبة منقى عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة عن القواعد وقوانينه ملخصة اي جلية مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اي التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى

لوجه والابانة الايضاح يقال ابنته اي اوضحته ايضاحا والشعوب جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اي تفرق من قبايل العرب والجنوب جمع الجنب متدانيا الجنوب اي متقاربها والمسومة المحكمة قوله ثم مسوس اي معادن وقوله مع تجاذ من طيب سوية اي جلبها امثال الخواتيم مختومة اي مستعينة يقال وسمت الشي فهو موسوم اي مستعليم واراد بالمبادي والمطالع مباحث النظر وما يتعلق به والممكنات واراد بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وسواها قال وبعد فهذا الكتاب مرتب على مقدمة وستة كتب قوله لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين اليقينية المنالفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وستة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر اقول المراد بالمقدمة هذه المباحث الآتية وجعلت مباحث الكتب الثلثة موقوفة على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي النظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا ولما كان النظر باعتبار شموله لها احكام ذكر في المقدمة اربعة فصول الاول في المبادي الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج الرابع ما في احكام النظر قال الفصل الاول في المبادي وفيه مباحث الاول اعلم ان تعقل الشي ادراكه مجردا عن العوارض الغريبة واللواحق المادية التي لا يلزم ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشي عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشي مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخييل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق

المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق
بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس فلا يكون مباينا للتعقل والعلم قد يطلق
ويراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما
ومنهم من قيد العلم بالادراك [illegible] فيكون مساويا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا
من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم
ويراد به التصديق اليقيني [illegible] ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات
الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه
تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يفيدك ان يحدث في النفس صورة هذا التأليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى التصديق فاراد بالتصور الادراك
الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل
التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه مجردا عن الحكم
عليه بنفي شيء عنه او اثباته له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الاول تصورا والثاني تصديقا
وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها
فكرا ونظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات كما ستعرف ان الفكر هو حركة
في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق انقسام
سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او
بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله مع حكم
عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد ان لا يلحقه حكم لا ان
يلحقه عدم الحكم والحكم [illegible] والثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه [illegible] كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت شيء مع شيء

التعقلات

على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت منافاة بين شيئين على وجه الانفصال
كالانفصال في قولنا هذا العدد زوج من قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا
العدد فردا او زوجا فعلى هذا التعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى
تصديقا وتسميتهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج
تصور كل من الطرفين عن التصديق ودخوله في التصور لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده
اي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم
تصورا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى
بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي
والبعض من كل منهما كسبي فمثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهي
الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي تصور الملك والجن
ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بما لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه
او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف [illegible] التعقل بالنسبة الواقعة
بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى [illegible] اولها المشاهدات وهي قضايا
يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن
ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا جوعا وغضبا [illegible] بان هذا الذي يقتضيه
العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من
الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكرناه اولا مرادف له وينبغي ان يراد بالتصور البديهي بهذا القسم
ما هو مرادف للضروري [illegible] التصور البديهي والكسبي [illegible] الحقيقي جعل التصور حكما
والتصور [illegible] تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات [illegible] ومثال التصديق البديهي الحكم بان

النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ثم نبههما على ان الحكم هو التصور عند طائفة وجعل التصور في
التقسيم عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصور عبارة عن
تعقل الشيء مع الحكم واما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي
لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما
ح اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما افتقرنا شيئا منها
الى ان يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
قد يحصل علينا بيان الملازمة ان النظر انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيره اما في موضوعات متناهية
فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب في شيء يحتاج الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية
فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلنا على شيء من التصورات
والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصيلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيلنا على شيء
على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم توقف حصوله على نفسه
فيمتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات موقوف على تحصيلنا على ما لا
نهاية له في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل ح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على
الممتنع ممتنع تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات ح وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد
تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولا يلزم الدور والتسلسل لم لا يجوز ان ينتهي التصور بحقيقته الى اكتساب
الى التصور بوجه ما لا يحتاج الى تلك المالو حقيقته فانه عرض من عوارضه والعرض له حصة والغرض ان تصور
الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء
بحقيقته على تصوره بحقيقته وهو ممنوع لجواز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان
كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه اليه العقل فهو متصور بوجه ما

فان قيل يعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او يعني مختلطا بان يكون البعض
بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام مخصص بالخاص ومع ابطاله وعن
الثاني بانا نختار ان الكل ضروري والجواب عن اصل الشبهة انا نعني بكل التصورات
كل واحد واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع
افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين فرضا
عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل
لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها معقودا ولو كان
الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه
ح يكون كل قضية مذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فيحتاج الى غيرها فيلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج
واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة
على تقدير كون الكل مكتسبا تم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزام
خلافه ما في نفس الامر قيل لا نم انه اذا لم يكن معلوما يلزم انتفاء التقدير بل لاستلزامه خلاف
ما في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء المعلومية
لازما لهذا التقدير وهو ممنوع واجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا
في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة
في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر
ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة
في بطلانه مكتسبة ان اراد انها يكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا
على تقدير كونه مكتسبا في نفس الامر فمم الاحتجاج وان اراد انها يكون مكتسبة على
التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير

وتقابل ان يقول لا نم ان التسوية بهذا التصور فنع قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة قلنا
ان اردتم به انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التفصيل فممنوع ملازمتها لم ولا استلزامها
لم وان اردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها لم ولزومها لم فان المعارف
السابقة معدات للاحقة ولا يجب اجتماع الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود
المسبب لا يقال تعين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة
فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى موقوف على انقضاء ازمنة لا نهاية
لها وهو ممتنع لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول ليس توقف السابق على بطلان التناهي
وحدوث النفس مسلم الا بالحجة والاولى ان يقال في بطلان هذا التقسيم لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصل شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل
لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر قال والنظر ترتيب امور اقول
لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان
منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت
اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن باعتبار
الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كالحركة
في الكيفيات المحسوسة يتبع في الكيفيات النفسانية بان يرتسم الخروجات الباطنة في النفس شيئا
بعد شيء عند الاستحضار ولا شك ان النفس يلاحظ الامور عند الاستحضار فالحركة
هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين
وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المستحضر
للمعاني الحاضرة عندها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان يجدها ويرتبها فيرجع منها الى المطلوب والفكر
بهذا المعنى المذكور يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستحضار على الوجه
المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار وكان المصنف

نظرا الى تقابل معنييهما فجمع بينهما وهو لما كان العلوم المكتسبة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على
الوجه الخاص لا تتم الا به وجعل الترتيب على الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون
لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف
لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد بها اثنين فصاعدا وقوله معلومة اي متصورة
او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصورات والتصديق الشامل
لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مختصا
بالنظر والفكر بالمعنى الثاني والتعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية
والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان يجعل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح
للزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا يصدق عليه بل المراد ان يجعل المعرف محمولات
على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب
لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغاية فيكون التعريف رسميا
لان المحمولات على الشيء بحسب العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي
تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون المعرف رسميا قوله ترتيب امور
معلومة خاصة ماخوذة من العلل المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة
والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية
والامور المترتبة ان كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى
تصديق سميت دليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث وقدم المصنف القول الشارح
على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث
يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا
يكون الواحد مؤثرا فيه وانما كان القول الشارح مقدما على الحجة بالطبع لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل
التصديق بالنسبة

التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق موقوف على تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الامور ولا يكون هذه التصورات موثرة في التصديق

قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلثة مباحث الاول في شرايط المعرف والثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به

البحث الاول في شرايط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليشملهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان الحدود والرسوم هو المحدود والرسم لانه يصدق على الحدود والرسوم ان معرفة الحدود والرسوم مستلزمة لمعرفتها وجوابه انه ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس والدلالة للعام على الخاص ونعني به معرفة الشيء يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من جوز التعريف بالمفرد اما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعمومه فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة

اي الى هذا واكثر ان التعريف لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر اما ان يكون متصورا بوجه ما او لا لامتنع طلبه اذ لا بد من تصور يستفاد منه التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والمتصور بوجه ما من حيث انه متصور لا يوجب تحقق التصور بين ما وقوع تصور المطلوب فلا يصح تصور المطلوب ... للتصور المطلوب قوله معرف الشيء قوله يعني تصوره تصور الشيء فرج به الحد قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف ايضا وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف ... معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف والجواب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف ويتناول ساير المعرفات باضافته الى المعرف المطلق واذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفته من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة

المقابلتين بنفسه هو مجهول معلوم فلا يحتاج الى معرف آخر وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالعرض من المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزءين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وقد يعرف المعرف وهذا لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو محتاج الى معرف آخر والعقل على هذا الوجه اي ينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار ذاته مساو ومعرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف

فيجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون جاهل معرفا له واذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كالمتساويين ... فان ... للجلاء والخفاء ولا يصح تعريف الشيء بنفسه لانه يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدمه الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة الانتقال او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور المصرح او بالكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه بمراتب فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار جسم يشبه بالنفس والنفس اخفى عند العقل من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار ...

ان يقدم الاعم في التعريف لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانده اقل من شروط الاخص ومعانده فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اظهر واشهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص فيجب تقديم الاعم في الحدود التامة لان الاعم فيهما هو الجنس وهو يدل على شيء غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون مشتملا على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام فتقديم الاعم فيه اولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى متحقق سواء قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للحد التام ... وذلك بان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة الى زمنه للشيء بالقياس الى غيره متاخرة عنهما ومتوقفة عليهما فلا يكون ... ماهية الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال اذا كرتم سعدان تقدم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نقول بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابق له وكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على الفصل ليس جزءا للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والاطلاق ... في الحدود وقع اطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل للاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس للثاني جزءا صوريا للهيئة المتقومة بهما واعلم ان العلم ينبغي ان يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام فصلا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة فان الخاص يفيد التمييز والتمييز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التمييز وينبغي ان يحترز في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون السامع لها مشهورا

ويحترز ايضا عن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح ومعنى ان يجتنب في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة وحاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والمجتمع من الآحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يوجد فيه الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار الذي لم يقع لم يتم التعريف بدونه مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور واحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر ولذا لا يتعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر يجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار السبب حتى يلزم تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذنا عارضين عن الاضافة والتولد من نطفته سبب لتضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فذكر السبب ليوقع الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره ليختص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية ولو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الجهة بل انما يكون من حيث هو متولد من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو قعر لا يكون ذلك القعر الا في الانف فصار الانف والتقعر مكررا وهذا التكرار انما ساغ لحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه لو ان يقال في تعريف الانف الافطس

هو شيء ذو فطس مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف
الافطس فيحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن كاملا وفيه نظر
لا فرق بين الحاجة والنقص اذ المسؤول عنه فيهما ان كان هو الوصف فقط فلا حاجة الى التكرار ولا نقص وان كان الموصوف
مع العارض فالتكرار ضروري في محل الحاجة والا اختل التعريف واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار في الفرد الاول
هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما
والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والوصف الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا
بالقصد ان السائل سأل عن المجموع بحيث يكرر الذات في تعريف الوصف الذاتي وليس
ضروريا في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الوصف الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار ولكن احتاج
المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال قال الثاني في اقسام المعرف اقول البحث الثاني
في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق
المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل
ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا في الصدق لكان مباينا له او اخص
منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فلان المعرف يجب ان يكون
تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص
مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع
فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز
احدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور
الانسان اذا عرفت ذلك فالمعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه
الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساو له في الصدق لا بد من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا
عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان
الناطق في تعريف الانسان واذا لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم

النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف
خارجا عن المعرف هو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو
ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان الجزء داخلا اي يكون الجزء فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا
ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون الجزء المميز خارجا فهو الرسم
التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير
الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك او الجسم الضاحك في تعريف الانسان
وفي كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وحينئذ
يكون الرسم التام اكثر من واحد وهذا جائز لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا
واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون متعددة قال واعترض عليه الخ اقول
اعترض على التعريف من وجهين الاول ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالداخل
او بالخارج او بالمركب منهما والاول اي ان يكون بالداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع
الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما
بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان
جميع الاجزاء اجنبية عن التعريف او معرفا بعد ذلك الجزء الذي فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء
الشيء معلوما فلا يكون ذلك الجزء معرفا له وهذا خلف فثبت ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من
اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه
فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج ايضا محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف
الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته
والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء
ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه
فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشيء

الدور لانه يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وهو تعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة
اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا يلزم ان
يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من
الداخل والخارج لا يكون خارجا والا لزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء
يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فلزم من بطلان التعريف
بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثاني ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا
به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو
ما لا شعور به قال واجيب عن الاول الخ اقول اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف
بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم
ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها
متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه
واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه
قلنا لا نسلم فان معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه بل اذا استغنى بالاجزاء باسرها عن
معرف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نسلم
ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة يكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة
ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء معرف واما التعريف بالخارج فلا نسلم انه باطل قوله الخارج انما
يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح للتعريف قلنا مسلم
ثم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم
اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به فيصح تعريفه به فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف

على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص
الوصف الخارجي بالموصوف وشموله في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف
وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى
فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول
فان المفيد للمقصود هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف
في نفسه ان يكون بين الوصف المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص
الوصف الخارجي بالموصوف لكن لا نسلم لزوم الدور وعدم التناهي قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف
بوجه ما وعلى العلم بما عداه على الاجمال فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المصنف وهذا الجواب ضعيف فان
تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع
الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع
لا يكون متقدما ويكون جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه وايضا
قوله معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائه بها باسرها ممنوع لانه لو كانت الاجزاء
باسرها حتى الصورة معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصورة
لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن
التحديد بالاجزاء فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف يتوقف
على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله
في نفس الامر لا العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان الخارجي متصورا لكان الملزوم
متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب ان
التعريف بجميع الاجزاء غير فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار الاجزاء مجموعة ليحصل في الذهن

صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يحصل في الذهن على وجهين
احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل جميع الاجزاء وجودا واحدا وهو بهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل
بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من توقف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال
جميع الاجزاء على سبيل التفصيل توقف الشيء بنفسه بيان ذلك ان توقف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات
جميع الاجزاء بعد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة عن
جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن متصورات جميع الاجزاء وجودات في الذهن
ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات او بالاعتبار فان وجودات
الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار
ووجود جميع الاجزاء وجود واحد متعلق بجميع متصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التوقف بجميع الاجزاء
توقف الشيء بنفسه فان قيل لا نسلم انه ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون الكل من الجنس
والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فيمتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة فيمتنع الحمل على
النوع الى حصر منهما بالمواطاة ويشترط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة
امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون
جميع الاجزاء موجودا في الذهن بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان الكل من الجنس والفصل وجود مغايرا
لوجود الآخر في الذهن ويمتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار ويمتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار
مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته
مقيدة بالوجود وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما
على الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان يكون
الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التوقف الاجزاء والموجود في الذهن بوجود واحد توقف الشيء بنفسه وذلك لان
الوجود الواحد باعتبار كونه ماهية الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار كونه ماهية الفصل تصور
لماهية الفصل وباعتبار كونه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة

ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع

وان كان الوجود في الذهن واحدا فالمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل
ومجموع التصورين متقدم لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا يكون صورة
متصورة ولم يلزم من تصوره مزدا به تصور المرسوم بل هو موقوف على استحضار ما بمجموعه يحصل في الذهن
صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه اذا كان متصورا يكون المعرف متصورا
فاستغني عن المعرف والا لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء
المشعور به ببعض الاعتبارات فلا استحالة فان الشيء المتصور معلوم من وجه مجهول من وجه وتوجه الطلب
نحو الشيء من الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل الحاصل والطلب المجهول قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق اقول البحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به
من الحقائق والحقائق اما ان يكون بسيطا اي لا يكون له جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبا اي
يكون لها جزء بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عن غيره
او لا يتركب فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد
التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره لعدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا جزء
له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره
كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس الجواهر فلا يحد ويحد به الجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد
لان له جزءا ولا يحد الغير به لعدم كونه جزءا لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره
لعدم كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به لكونه جزءا له كالحيوان
فانه مركب من الجسم النامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان
حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام هو المركب من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط
والمركب وكل ما له خاصة لازمة بيّنة فيه اي التصور برسم وكل ما هو خاصة لازمة بيّنة لشيء غيره اي التصور
ذلك الشيء بها قال الفصل الثالث في الحجة اقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
شرع في الفصل الثالث في الحجة وتسمى حجة وهي الموصل الى التصديق والحجة والدليل مترادفان وترسم

الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصور الشامل
للقطع والاعتقاد واليقين واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بعيدا اي بغير وسط
او غير بين اي بواسطة وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المقتضي للمدلول العدمي لان المدلول
العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يعلم به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة
الواقعة بين المحكوم عليه وبه الاعم من الثبوت والانتفاء وكل منها وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصور
به التصور بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف
بحسب اللفظ لم يشتغل فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على
ثلثة انواع ووجه الحصر ان الدليل امر اضافي يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما والآخر
ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون كليا او جزئيا
وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم
باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت
الامكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن
فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك
للتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للتعجب بالقوة بان يقال
كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان
قياسا او بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء وهو ان كان الاستدلال بجميع جزئيات
الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع فالاستقراء
تام فقط وان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك فالاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان
يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك
فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي او يستدل بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل

عند المضغ

بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار
ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا
والجزئي الثاني في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار يسمى جامعا والجامع انما
يثبت اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم اي بواسطة ثبوت علية الدوران وهو ترتب الاثر على
الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار
وجودا وعدما اما وجودا فهي حال العنب عند وجود الشدة المطربة واما عدما ففي كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة
المطربة او عند صيرورته خلا والاولى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين
الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرها والاسكار لا يكون
على الطريق الذي نبينه الوصف فتعين الاسكار للعلية ولعمر الدوران والسبر من الطرق الدالة على
علة الوصف كالنص والايماء والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في تحقيق القياس في منهاج
الوصول الى علم الاصول قال الثاني في القياس الخ اقول المبحث الثاني في القياس واقسامه
اعلم ان المعرفات المشتركة الكلي اما ان يكون مبينا بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول
يسمى انواعا والثاني اقساما والثالث اقساما ولما كان معرفات المعرف وهي الحد التام والحد الناقص
والرسم التام والرسم الناقص يباين بعضها بعضا فالمعرفات كتبا من الحد التام والحد الناقص
ونحوها بالعرضيات كما بين الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان معرفات الحجة وهي القياس
والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان معرفات القياس وهي الاستثنائي
والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على
المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد هاهنا المعقول لانه هو المستلزم للنتيجة
وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز وقوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس
البسيط والقياس المركب واحترز عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها والا ينتقض بقولنا
كلما طلعت الشمس فالنهار موجود والليل فهو صادق وبقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منها قضية واحدة

و سوالبعيد هم

باضافة القياس قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما
ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل
ويسمى استثنائيا والا ويسمى اقترانيا
والاول اما ان يستدل بوجود الملزوم
على وجود اللازم او بعدمه على عدم
الملزوم او بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر او بعدمه على وجوده
فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة
بينهما ويسمى شرطية متصلة او بالمعاندة
ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا
ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا ومانعة الخلو
ان تعاندا كذبا والاخرى تدل على وجود
الملزوم او الا به مطلقا او كذبا وتسمى
استثنائية والثاني على اربعة اوجه

مستلزمة لقضية اخرى وضع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق
بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولانا لا نسلم ان قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود قضية واحدة بل قضايا كثيرة فانها دلت على الاتصال ودلت على وضع المقدم فيكون هناك قضية
مستلزمة لقضية اخرى بالذات
الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله حتى تستلزمت لا يعني به كونها صادقة بل كونها بحيث اذا فرض صدقها
يلزم فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اى عن القول المؤلف بعد كونه مؤلفا ليخرج الاستقراء والتمثيل
فان ذلك لم يقل لزم عنه فان المطلوب يحصل من تلك الاقوال الا مع اليقين المخصوص وقوله لذاته اى لا يكون اللزوم
بواسطة مقدمة اجنبية اى لا يكون لازمه لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكور اى يكون
لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حدودها مغايرة لحدود القياس والاول اى اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية
كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزمه ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة هذا التاليف والاطلاق هذا النوع من
التاليف ينشئ دائما والجنس كذلك الا في مواد تقدم بدل المساواة المباينة او التصعيد او التضعيف لم يلزم فانا اذا قلنا السبع ج
ا مباين لب وب مباين لج لم يلزم ان ا مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا
ا نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان ا نصف لج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا ا ضعف لب
وب ضعف لج لم يلزم ان ا ضعف لج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التاليف ان ا مساو
لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لج والكل ما يساوى ب فانه اذا انضم الى الاول انتج ا مساو لكل ما يساوى ب
فانه اذا انضم ... ومعناه كل ما يساوى ب فهو مساو لج ... ا مساو لكل ما يساوى ب فحصل صغرى لقولنا كل
ما يساوى ب فهو مساو لج ينتج ا مساو لج ومعناه ان ا مساو لج وهو المط فعلم ان التاليف المذكور انما يلزم
ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لج والكل ما يساوى ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي
القياس وحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج التاليف كما في قولنا ا نصف لب وب نصف لج فانه لا يصدق
كل ما هو نصف لب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة
والثاني كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه ينتج ا ملزوم لج لانه يصدق كل ما هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب
ملزوما له والثاني اى اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس

بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس النقيض الثاني وهو
قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر لينتج المط وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدودها مغايرة لحدود القياس ليلا
يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود القياس محفوظة بخلاف الحدود ههنا لان العكس
النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم لذاته الاعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قولا آخر اى مغايرا لكل واحد من المقدمتين والا يلزم ان
يكون كل قضيتين متشابهتين قياسا لاستلزام كل واحدة منها الاخرى فاعتبار هذا القيد
يقتضى ان لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان
ا ب فج د لكن ا ب فج د لان القول اللازم عن المقدمتين عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم
في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا
شك ان القول اللازم مغاير لكل منها فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان ا ب فج د والمقدمة
الاخرى ا ب ثم القياس لا يخ اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة فالنتيجة وهو قولنا لكن لم يكن النهار موجودا ج
لم يكن الشمس طالعة نقيضه مذكور في القياس بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا
كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقولنا فالعالم حادث نتيجة لم يشملها القياس ولا نقيضها
بالفعل قال والاول ان يستدل اقول الاول اى القياس الاستثنائي وهو ان يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم
كما اذا قلنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم
الآخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه
فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا

على مقدمة دالة على الملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم ويسمى تلك المقدمة شرطية متصلة والاخرى اذ يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم
من وجود احدهما عدم الآخر ومن عدم احدهما وجود الآخر ويسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان عاندا مطلقا
اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اى
لا يصدقان وقد يكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط
اى لا يكذبان وقد يصدقان كقولنا اما ان لا يكون هذا الشيء انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها
ان يكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر فيكون القياس الاستثنائي
مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقية او
صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اى صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند
كذبا فقط في مانعة الخلو ويسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال والثاني على اربعة اوجه لانه اقول لما فرغ من القياس
الاستثنائي في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات — شرح ج / فالى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة فقط
الصرفة او منها ومن الحملي والكلام سوى الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين يشتركان
في او ساسب طرفي المط ويسمى ذلك الاوسط لتوسطه بين طرفي المط ويوجد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه
في المط المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به ويوجد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المط المسمى بالاكبر
لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها
الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس فالمط
والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس
هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي جعلت جزء قياس يسمى مقدمة وما تحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول
دون الرابط يسمى حد القياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاصغر والاكبر الى الاوسط في الوضع
والحمل يسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس

ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
وهو الشكل الاول سمي بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربع واشرف المطالب
او الاوسط محمول فيهما اى في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه شارك الاول في الصغرى
التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف
من الجزئي وان كان الكلي سلبيا والجزئي ايجابيا او الاوسط موضوع فيهما اى في الصغرى والكبرى وهو الشكل
الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوع في الصغرى
محمول في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال فالاول ان يستدل
اقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اى الكلية والجزئية
والكيفية اى الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب المحصورات الاربع الموجبة الكلية والموجبة
الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في المحصورات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب
الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط
فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل
والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من
جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر فسقط باعتبار
ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وباعتبار
كلية الكبرى سقط اربعة اضرب وهي الحاصلة من الكبريين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب
المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول
هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب فكل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا

على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اى يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل لصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل لصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شئ من ب ا فلا شئ من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شئ من ب ا فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله ويستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخر معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله لصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه تقديره او يستدل لصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني ان يستدل به اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شئ واحد منهما فيتالف القياس في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا يتالف من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق

القياس مسلم ما لمنع مطلوب ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه المنع وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة فلم يستلزم لا نسلم صلاحه للاستلزام او المستلزم هو القياس الصحيح الخاص قال المصنف الثاني انه كاف في معرفة الله اقول البحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الصانع فلا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسمعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويقولون خلو زمان من الازمان عن وجود امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الصانع ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات والمكروهات ويقولون لا يمكن معرفة الصانع الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الصانع اصلا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس معزولا عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام معصوم يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على الشبه ويرفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس قوى الابصار الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف الالهية واحتجت الاسمعيلية على ان النظر غير كاف في معرفة الصانع بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء الى الان مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اى لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاد يعلمه واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باجلها وهي معرفة الصانع وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي التي يتالف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوثق واسهل وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث في وجوب

مالدبه

ولا حاجة الى المعلم يدل عليه ما ذكرناه احتجت الاسمعيلية عليه بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل فيما كان كذلك وايضا الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيح الشكوك والشبه لكان اوفق انما النزاع في الامتناع هو منه

النظر اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الصانع فذهب الحشوية الذين قالوا اليقين يحصل من الكتاب والسنة الى ان معرفة الصانع غير واجب بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الصانع واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا الطريق لمعرفة الصانع انما هو التصفية وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة قالوا الطريق لمعرفة الصانع انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الصانع واجبة وطريقها النظر وهم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولم يرجع المصنف قول النظر في معرفة الصانع واجب بالعقل احتج الاشاعرة بالسمع قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وما احتج المعتزلة بالعقل لان معرفة الصانع واجبة عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الصانع واجب عقلا وشكر الصانع موقوف على معرفة الصانع ومعرفة الصانع واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة بحصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب ثم احترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم الا بما لا يكون ذلك مقدور المكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان بناءه على حكم العقل بان معرفة الصانع واجبة عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بعدم النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع فالدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الصانع بالامام المعصوم كما هو راى الاسمعيلية او بالالهام كما هو راى حكماء الهند او بتصفية الباطن كما هو قول اهل التصوف وهو الحق وايضا هذا الدليل مبني على التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة لازم التعذيب بترك الواجب لكن لا تعذيب وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي

بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كالو يدل بالضروب قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر اى يستدل بالضرب الثاني على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شئ من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج ولا شئ من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اى يستدل بالضروب الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا قال الرابع ان يستدل اقول الشكل الرابع شرط انتاجه انه لا يجتمع فيه خستان من السلب والجزئية الا في مقدمة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ لو كان اما الاول اى عدم اجتماع الخستين على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فانه لو اجتمع الخستان على تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار بانسان او لا شئ من الصاهل بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شئ من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صاهل ولو بدل الكبرى بقولنا الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الفرس بناطق ولو قلنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان وكل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان او بعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الكليتين لان القرائن التي اجتمعت فيه خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع كبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع

المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن الاربع المذكورة وهي المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان او وكل فرس حيوان والحق في الاول الايجاب وهو كل انسان ناطق وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربع الاول لا ينتج الا جزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه اخص من الثاني وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية مع سالبة كلية فالشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين القرينتين على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين القرينتين على سلب الاكبر

عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط كقولنا لا شيء من ب ج وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر **قال** فالقرائن التي يسميها **اقول** قد سبق مما ذكرنا ان القرائن المنتجة ثلث وعشرون اذا عدا استثنائيها ثمان من الاربع والعشرين من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها وثمان من الاربع من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع عشرة القرائن المنتجة في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فليقتصر على ما ذكر ليكون الشرح موافقا للمتن **قال** الثالث في مواد الحجج **اقول** المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتألف منها الحجج والحجة اما ان يكون عقلية بان يكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع لانه يجوز ان يكون الحجة مركبة من العقل والنقل فيكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بان لا يكون للعقل فيه مدخل غير ممكن لان الدليل سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فانحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثم الامام الرازي يريد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته ثابتة بالنقل وح لا يكون الحصر في العقلي المحض والنقلي المحض بل يحصل قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمصنف اختار الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اختار الوجه الاخر فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاول اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها غير قطعية

الظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة واما ان يكون مقدماتها مشبهة باحدهما اي القطعية او الظنية او المشهورة وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية وتسمى قطعية والامارة مؤلف من مقدمات ظنية او مشهورة او مخلطة منها او من القطعيات والظنيات والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة **قال** والمبادي اليقينية **اقول** لما ذكر اقسام الحجج العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مباديها وهي القضايا التي يؤلف منها الحجج فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي التي المبادي الاولى للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبداهة كقولنا الكل اعظم من الجزء والكل وتسمى اوليات وقضايا لا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تصور اخر عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة تصور عند تصور الاربعة وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه القضايا قضايا قياساتها معها لان عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط وقضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة او الحس الباطن كعلمنا بان لنا فكرا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحس فالحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وتوقع جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية واعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بخبر عن وقوعه ولان كان الخبر عن جمع كثير واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم او قضايا يجزم العقل والحس بها والحس هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة ويحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل بسبب مشاهدة

الاسهال عقيبه مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا مجربات وقد يكون المشاهدة مرة او مرتين لانضمام القرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا سنحت للنفس بالحركة فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ما هو واسطة فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان الانسان ما لم يجرب الدواء اما بان يتناوله او بان يناوله غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها **قال** واما الظنيات فمقدمات الخ **اقول** لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او لسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو خلى نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعلمية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او مارس عادة ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها لا يتوقف فيها بل يحكم بها **قال** واما مقدمات المغالطة الخ **اقول** واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم الوهم بها في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فالحكم في غير المحسوس كاذب كقولنا كل موجود فانه جسم او حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع دفعها لعدت في القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعده وقد يستعمل في المغالطات المخيلات وهي القضايا يذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه ولتوثيق النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل المخيلات فانها يستعمل في القياسات الشعرية مثل قولهم للمرغب في الخمر ياقوتية سيالة تنبسط النفس وترغب فيها وكقولهم للمرغب عن العسل مرة

مقيدة بنيشتر عنها الضبع قال والثانية ما صح نقله الى قوله طاهرنا من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والثانية
اى الحجة النقلية دليل صحيح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان العقل دل على صدقهم لانهم ادعوا
الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا اذ ذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قلنا عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم نقلا
والدليل النقلي اى يفيد اليقين اذا تواتر عنه بانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يعلم
عدم الاحتمالات المذكورة فلم يفد اليقين وعلمنا عصمة الرواة او الرواية متواترا مفردا بها واعرابها وتركيبها لان
النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما يستفاد من الرواة ولو لم يعلم لم يكونوا معصومين
احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى
الذى فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة
يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم بثبوت المراد في الزمان
الثاني الذى ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذى لو كان لرجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف
العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يرجح المعارض العقلي على النقلي يرجح النقل عليه او تعادلا من غير ترجيح
يوجب تكذيب الاصل الذى هو العقل بسبب الفرع الذى هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع لاستلزام
تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا اسقى شيء عند ارجح
النقل على العقل هو ما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين بمقتضى النقل بعدم المعارض مع وجود
العقلي قال الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع
في احكام النظر وذكر فيه ثلث مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والمعتزلة والسمنية
منع من ذلك من الاصنام بقوله ما ساحر الكره مطلقا ومنع من المهندسين الكره في الالهيات زاعمين
ان المقصود فيها الاخذ بالاخلق والاولى واما الكره فيها فلا سبيل اليه واعتمدوا في الهندسيات لنا ان
النظر الصحيح اى المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات او في التصديقات الالهية وغير الالهية
اما في التصورات فلا يفرغ الاقوال الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء
لشيء كطلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا وعدم اللازم وهو

عدم طلوع الشمس علم من الاول اى العلم بوجود الملزوم اى بوجود النهار وجود اللازم اى طلوع الشمس
ومن الثاني اى من العلم بعدم اللازم اى عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اى وجود النهار والحكم فان من علم
ان العالم ممكن وان كل ممكن له سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم
لان الدليل الثاني من الالهيات وانزم منه بطلان المذهبين قال احتجت السمنية بوجوه ع اقول
احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه اى لما ظهر خطاؤه
لان الضروري يمتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اى يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام
في لازمه النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في
لازم النظر الثاني لزوم التسلسل فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل
عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا لزم التحكم والتخصيص بلا مخصص ولزم التسلسل
والقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره المصنف ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر
هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر فهو نظري فالترديد فيه ضيع واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان
نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام
ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز
ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل ولعل المصنف اراد هذا لكن عبارته
لا يفيده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فالطلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان
لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا
نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن
ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بان المطلوب الحاصل عقيب
النظر الصحيح والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه
اى لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع وللقائل ان يقول
اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم

الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من
حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل له بغير نظر لانا نقول لا يكون
ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى والمصنف جعل
النظري مقابلا لهذا الترديد وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطاء بعده ممنوعا مستقيما فان انتفاء ظهور الخطاء
بعده لازم للضروري الذى هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه لا مدخل لقوله والعلم باستلزام
المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب ضروري في الجواب بهذا التقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه
الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذى قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري
فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة وباستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر الصحيح نحكم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى النظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان
ضروريا لما ظهر بعده خطاؤه قلنا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع واختيار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم العلم عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين
اى يقينيتين اما ابتداء او بواسطة شانهما كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم من الضروري اى اليقيني ضروري
اى يقيني فالعلم بالضروره اى الحاصل علم من غير توقف على شيء آخر فلا يلزم التسلسل واختيار الامام من التقرير
المشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق موقوف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه في هذا
التصديق هو النظري وما توقف على النظري نظري على رأي الامام واختيار الامام في بعض كتبه انه ضروري على
معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان
طرفي المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة اى تكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل بعد العقد
ان الحكم واقع على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه صح
طلبه لانه من حيث التصور يتوجه الذهن الى مطلب حصول احدهما اى الحكم الايجابي او السلبي على التعيين
قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على التعيين الذى هو المطلوب عرف انه

وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم المطلوب ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه المطلوب وقوله لان
المطلوب هو العلم الذى هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم
بانه المطلوب وكم يلزم من اسقاط الثاني اسقاط الاول واما جواب الجواب بالتصور وان كان دليلهم شاملا للتصور
ايضا لان الجواب عن التصور قد علم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر
طرفي الشرطية والحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع
العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل
ان يقول التصور الذى هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين المشتمل كل منهما
مستقل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من
الحكم والعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان
الفكر من الاسباب المعدة لحصول المطلوب وكذلك المقدمتان والاسباب لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان
يحصل واحد بعد واحد قال واحتج المهندسون الخ اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر
العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة
امر الى ذات الصانع واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر
الى ذات الصانع هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبدونه يمتنع الحكم بانتساب امر الى غيره
بدون تصوره وكل منهما لو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الصانع لكان ذات الصانع متصورة لكن ذات الصانع غير
متصورة فانها غير معقولة لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الصانع محكوما عليه
والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم
بها لانه لو كان مفيدا للعلم لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظ واما بطلان اللازم فلانك ترى
في ماهية النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا
الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المتكلمين وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة
نورانية سارية في هذا الهيكل كسريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم وذلك السارى هو الحى الطيب والشاب
المحسوس

يرجحين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الصانع غير معقول ولا متصور حتى يلزم ذكره ... الكتاب الثاني فلا يكون ذلك ... والثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا ...

والعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا
قال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى في القلب والى هذا
الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس المزاج فانه اسم الهيئة على تلك المزاج الذي يستحق
نوعه فكان مصونا عن العيب فاذا خرج عن ذلك النفس من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك
وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز
ولا حال في الجسم مدبر لهذا الهيكل المحسوس فانه ليس بداخل فيه ولا خارج عنه متعلق به والى هذا ذهب المحققون
من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع ظهور
الاشياء اليه واقربها اليه كما ذلك ما ظنك بما هو ابعد عن الاوهام والعقول وهو ذات الرب المقدس عن احاطة العقول
وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان النظر يتوقف على تصور المطلوب باعتبار ما لا على تصور المطلوب
بحقيقته وذات الرب كذلك اي متصور باعتبار ما ومحصله ان تحقق النظر باسباب امر الله فيصح ان يكون
النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم
افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلال بعض الشرائط
المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكره لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على تعسر العلم من النظر
في الالهيات ولا شك في تعسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهية من
الطبيعيات التي هي مدرك الوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل في ماخذه التي هي الطبيعيات والباطل
يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل في
ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه اختلف في مباحث الالهيات الاراء وتصادمت الاهواء والسلف
منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يؤثر فيها الشبهة

قال فروع الاول النظر الخ اقول فاعلم ان النظر الصحيح بعد العلم رتب عليه فروع ثلثة
الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة عن مبدئها والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب

في مباحثه فان قضايا الوهم
فيما ليس من المحسوسات يشاكل الحق ج م

الاول النظر الصحيح يعد العلم الذهن و
النتيجة تفيض عليه عقيبه عادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا
عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولد العلم
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب
وجود وجود آخر كحركة اليد والمفتاح
ويتعين فساده ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني لا شبهة انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل
وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا هـ متن

الاكل من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل
الوجوب وهو اختيار الامام الحرمين والامام عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط
هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة تولدت من الناظر
بتوسط النظر الصحيح الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والصانع قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها
ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار
لا ينافي الوجوب بعد الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما
اعتقدوا اسناد افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل
على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول
العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج
لزم العلم بالنتيجة سواء فرض عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حصول هذين
العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ ابو علي
بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد
بعد استحضار المقدمتين من امر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الصغرى تحت الكلية اي العلم باندراج
الاصغر تحت الاكبر فانه لو لا هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذه الحيوانات
بغلة وعلم ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن
لاندراج هذه البغلة تحت قوله كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين
تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين ح يكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون
الكلام في كيفية انتاجها مع الاوليين كالكلام في كيفية انتاج الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من
المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين ح استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط
مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن يكون

مطلقا مع ما في الوجوب

عدو ان هذا الحيوان

احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة والجواب
ان قول كشارح الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان
كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج موقوف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك
احتياجه الى انضمام مقدمة اخرى من الاوليين كما يحتاج الى دليل وان عنيت بقولك انها مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها
الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى انضمامها معها واندراج احديهما في الاخرى
واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم نعلم بان هذه البغلة داخلة تحت كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه البغلة عاقر
واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة ان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة لان
العلم بالمقدمتين مهمل لا يمكن حصوله بدون هذا العلم نعم كلام الشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على
مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع لكون الاعتراض على المثال يجوز المحصول الاشارة الى انه لا بد بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا اي وان لم يكن الانتاج موقوفا على انه بعد
استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج
وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور ان النظر الفاسد اي الذي لم يكن مشتملا
على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال
الامام لو لم يلزم منه كاذبة وقيل بخلافه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق
عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حصول هذين الجهلين استحال ان
لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو حجة من قال ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان
نظر المحق في شبهة المبطل مفيدا للجهل واجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل
في دليل المحق مفيدا للعلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عن قولكم بانه
يقال اذا نظر المحق في شبهة المبطل انه لم يحصل له الجهل بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادة الجهل لان من شرط افادة الجهل
اعتقاد حقية تلك المقدمات قال المصنف والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان
لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد ان كان مقصورا على المادة يكون

يكون ان احدى مقدمتيه فاسدة
او الصورة ...

فهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب وهو لا شيء
من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق السوالب وهو
قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق الايجاب وهو قولنا لا شيء
من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانه لو كان جزئية يلزم الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا كل انسان
ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو
كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصهال فرس الحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان
وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي
الحاصلة من كل واحد من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة
اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع
كل واحدة من السالبتين صغرى بقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى
السالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى
مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني انه يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل
الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط
على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء من ج ا فقوله على
سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان
نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربعة احد الامرين اما الحاصل فان السلب والايجاب
او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لان الدوام

لم يحمل واحد من الازمن لرجع القياس كقولنا كل قمر منخسف بالصورة حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شي من القمر منخسف وقت التربيع مع كذب قولنا ليس بعض القمر ... بالامكان العام قال الثالث ان يستدل اقول واما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة لزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شي من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شي من الفرس ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لا شي من الانسان بصهال او لا شي من الانسان بحمار بعد الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني الاختلاف وهو لا شي من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التلازم وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شي من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس بعض الانسان بفرس صارت الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة اضرب بما سه من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة ومالا ... كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا شي من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتج الباقي لكونهما اخص من الضروب الباقية لان الاول اخص من كل ضرب يتألف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب يتألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتج الاخص لان منتج الاعم لازم للاعم والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث عنوان ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ج ا او ما بينهما ان يستدل

فذلك قوله ... وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع فقيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء عليهم السلام واللازم باطل ... ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على صدق النبي عليه السلام ودلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور ... الافحام قلنا لو توقف النظر عقلا لزم افحام الانبياء عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل ... وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات موقوفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق الهداية لا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات ... نظرية والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر ما لم اعرف وجوب النظر ولا اعلم وجوبه الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم الدور والزم الافحام قال الكتاب الاول في الممكنات اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادي للالهيات والعلم بالمبادي مقدم على العلم بالمبادي وذكر فيه ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها ... الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على راي الحكماء ... والحكماء والاشاعرة الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم ...

من تلك القسمة ... الخارج اي تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ... الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وقوله الحال صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذوات فان الذوات ليس بحال وقوله غير موجودة في نفسها احترز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها ولا معدومة في نفسها وغير قائمة بالموجود ... ان هذا الحد اعتبار سيعهم على ... فما استقصم على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية فيكون هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود ... ان يكون قائما بموجود ومعدوم ... الاكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه ... في الخارج كالجميع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالحاصل انهم قسموا الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم ... مثبتو الحال من المعتزلة وقال الكائن ... بالكائنية ... فهو الذات الموجودة والا لم يستقل الكائن بالكائنية اي يكون ... فهو الحال والحاصل ان الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال وجعلوا قسيم الموجود قسمين معدوم وحال والاكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام ... لم يكن له كون في الاعيان وما ... كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له

بالكائنية م

كون في الاعيان مستقل بالكائنية فخرج بالاستقلال الحال وبانتفاء الكون في الاعيان تحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يحقق المنفي قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم اقول لما ذكر التقسيم على راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راي الحكماء فقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعدوم المطلق وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم بالفعل وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما ... المعلوم ... ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق خارج الذهن فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لذاته والا فهو الممكن ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ... وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله ... عن الهيولى فانها محل للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون موضوعا لها لان الحال فيها معه ... فان الصورة يتقوم بها الهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ الموهوم المشغول بالشي الذي لولم يشغله لكان خلاء كما هو ... وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون ابطلوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز اذ لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققا لشارك الباري تعالى في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم التركيب في الواجب ... وهو ممنوع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط مشاركة في العوارض كالوجود والحدوث ولا تركيب في ذواتها وكل بسيطين مشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في ذواتهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم اقول الفصل الثاني

في الوجود والعدم واكثر فرحيث مباحث اي تصور الوجود في كونه مشتركا في كونه زائدا [illegible]
الوجوم [illegible] مباحث الخامس من الخاتمة المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه
[illegible] الوجود [illegible] المتصور بديهي [illegible] المتصور بديهي فالوجود متصور بديهي
تصور الوجود [illegible] تصور الوجود [illegible] الوجود بديهي اذ لو كان الوجود
المتصور [illegible] مشتركة من الموجودات وهو معنى [illegible] وجود كل شي مختص به ولا اشتراك الا في
اللفظ [illegible] بين الموجودات [illegible] مقول بالتشكيك على الموجودات والمقول
بالتشكيك [illegible] الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن [illegible] من تصور الشي تصور ما
هو خارج عنه عارض له [illegible] على [illegible] ان يكون الوجود جزء [illegible] بلازم من تصوره
تصور الوجود بديهيا [illegible] تصور وجودي الذي هو تصور وجودي بحقيقته [illegible] ان كان تصوره وجودي
[illegible] تصور الوجود بديهي الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النقيض
[illegible] لا يجتمعان ولا يرتفعان اي الحكم البديهي بان الشي اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون
تصور الوجود والعدم وتصورهما [illegible] التصديقية المتوقف [illegible] على تصور الوجود ضرورة
توقف التصديق على تصور [illegible] على البديهي [illegible] ان يكون [illegible] تصورات بديهية
هذا التصديق [illegible] مطلقا اي يكون [illegible] الوجود [illegible]
كان لجميع اجزائه [illegible] الوجود يكون الوجود [illegible] التصور [illegible] وان لم يكن بديهيا
مطلقا [illegible] يكون بعض اجزائه [illegible] ان يكون الوجود من ذلك البعض
[illegible] مطلقا [illegible] العلم [illegible] تصور العلم [illegible] العلم [illegible]
يكون العلم [illegible] بديهيا [illegible] العلم [illegible] في ابطال هذا
الوجه ان هذا التصديق [illegible] مطلقا [illegible] مطلقا علمنا ان العلم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] العلم بالوجود [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] ان يكون بعض اجزائه [illegible] والوجود [illegible] مطلقا لا يتوقف على العلم [illegible]

العلم [illegible] لان العلم [illegible] مطلقا [illegible] العلم [illegible] العلم [illegible] هذا الوجه [illegible]
ان يقول [illegible] يتوقف على كل من تصور [illegible] على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود
[illegible] تصور حقيقة الوجود ولا بد [illegible] من كل الوجه [illegible] ان يكون تصوره [illegible]
[illegible] وتصور حقيقته [illegible] الوجود [illegible] ان يقول [illegible] ان السابق على
[illegible] البديهي اولى بان يكون بديهيا [illegible] البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على
تصور [illegible] ان يكون كل من تصور [illegible] بالكسب مع [illegible] على التصور
[illegible] الوجه الثالث ان الوجود [illegible] التصور [illegible] تصور الوجود متصور اما بالبداهة او بالكسب
[illegible] والثاني [illegible] الاول [illegible] ان الثاني [illegible] لانه لو كان كسبيا لكان
[illegible] الرسم واللازم [illegible] لان الوجود بسيط لانه لو كان [illegible] اما موجود او معدوم
وكل منهما [illegible] الاول [illegible] الشي من الموصوف به والاعدام ان يكون الشي [illegible]
واما الثاني [illegible] الشي من الموصوف [illegible] والاعدام ان يكون [illegible] الشي [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] يكون [illegible] بسيطا [illegible] لان الرسم [illegible] لا [illegible]
[illegible] من الوجود وان كان [illegible] من الوجود [illegible] الشي وعلى الوجه الذي [illegible]
الاعتراض [illegible] من [illegible] الشي [illegible] ان [illegible] لا [illegible] ان جزء الوجود [illegible]
موجود [illegible] ان يكون الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] ان يكون
الوجود [illegible] ان يكون [illegible] الوجود [illegible]
في كون [illegible] الناطق [illegible] الى الانسان [illegible] الناطق الانسان يكون
[illegible] من [illegible] على الآخر فالانسان المحمول على الناطق لا يكون تمام
[illegible] الناطق [illegible] الناطق يكون خارجا لازما [illegible] عارض والموضوع
[illegible] ان الحق ان تصور الوجود بديهي [illegible] من الوجود فان كل [illegible] نعلم [illegible] نعلم بالوجود

[illegible] العلم بالوجود [illegible] تصور الوجود [illegible] فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور
الطرفين [illegible] البديهي [illegible] من تصور الوجود [illegible] تصور الوجود الى وسط بل يكفي
[illegible] تصور الطرفين لكن [illegible] على بعض [illegible] بالنسبة الى [illegible] النفع البديهي
[illegible] تصور [illegible] على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم [illegible] في ادراك المعقولات
[illegible] تصور [illegible] التصور [illegible] يحتاج الى تنبيه [illegible] النفس التصور [illegible]
[illegible] على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم [illegible] وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة [illegible]
[illegible] كثير [illegible] قال الثاني في كونه مشتركا اقول [illegible] المبحث الاول في تصور الوجود [illegible]
في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور
المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شي [illegible]
ولا اشتراك الا في لفظ الوجود [illegible] الجمهور [illegible] بوجهين احدهما [illegible]
لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات [illegible] الجزم بوجود الشي مع التردد في كون الشي [illegible]
[illegible] واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا [illegible]
[illegible] بالخصوصيات [illegible] يكون [illegible] وعلى التقدير [illegible] التردد
في الخصوصيات التردد [illegible] التردد في الخصوصيات التردد في الوجودات [illegible]
[illegible] الشي [illegible] التردد في كون الشي [illegible]
التردد في [illegible] بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود [illegible] التردد في كونه [illegible]
[illegible] التردد في كونه [illegible] والوجه الثاني [illegible] الموجود
الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة [illegible] ان يكون مشتركا بين الاقسام
ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض [illegible] اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها [illegible] ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام [illegible] البعض [illegible]
[illegible] العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض [illegible]

[illegible] كل من الامرين [illegible] منهما [illegible] من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
اما ابيض او غير اسود والابيض اما حيوان او غير حيوان [illegible] مورد القسمة من جميع الاقسام
[illegible] والموجود مورد القسمة من جميع الاقسام [illegible] مشترك بين الجميع [illegible]
على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي [illegible] من حيث اللفظ لا من حيث المعنى [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] عن لفظ الوجود [illegible] الى المفهوم [illegible] الاشتراك المعنوي قال
واستدلاله [illegible] اقول هذا دليل [illegible] على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
[illegible] ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة [illegible] مفهوم الوجود
[illegible] العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه [illegible] الشي اما ان يكون معدوما او موجودا [illegible]
[illegible] بالضرورة بان الحصر العقلي من اجلى البديهيات [illegible] مفهوم الوجود الذي
هو مقابل مفهوم السلب الواحد [illegible] ان لا يكون الشي معدوما ولا موجودا [illegible] الوجود [illegible] وجود آخر [illegible]
[illegible] ان مفهوم السلب واحد فان لكل ايجاب له سلب يقابله [illegible] الايجاب وان كان
[illegible] مشتركة في مطلق السلب ضرورة صدق السلب عليها [illegible]
[illegible] ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود والعدم الخاص [illegible]
[illegible] ان يكون موجودا [illegible] الخاص [illegible] العدم الخاص [illegible] العقل [illegible] الانحصار بل [illegible]
[illegible] ان يكون موجودا او معدوما فان العقل [illegible] من غير [illegible]
[illegible] ان التقسيم [illegible] العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه
[illegible] واعلم ان [illegible] الوجوه [illegible] اذ كون الوجود معنى مشتركا
[illegible] والبديهي لا يتوقف على البرهان قال الثالث في كونه [illegible] اقول [illegible] من
كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات [illegible] المبحث الثالث في كون
الوجود [illegible] على الماهيات فان كونه [illegible] على اشتراكه [illegible] جمهور المتكلمين الى ان الوجود [illegible]
الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن [illegible]

وجود حقيقي على [illegible] فانهم قالوا وجود الواجب عين ذاته ووجود

الممكنات زائد عليها [illegible] ان الوجود زائد في الممكنات موجود [illegible] الاول [illegible]

تصور الماهيات الممكنة وشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني

برهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم يشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك

لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان [illegible] على التقدير [illegible] لا يشك

في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في [illegible] الشيء [illegible] بتصوره لانه اذا تصور الشيء يجب

[illegible] لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور [illegible] فلما تصور وشك في وجودها الخارجي

والذهني عند تصورها [illegible] الشيء [illegible] عند تصوره [illegible] يمكن الشك

في الوجود الذهني عند تصور الشيء [illegible] وجوده في الذهن [illegible] تصور الشيء كان

عبارة عن وجوده في الذهن [illegible] الشيء [illegible] يمكن الشك

في وجوده الذهني عند تصور الشيء [illegible] الوجود الذهني للشيء [illegible] بتصوره [illegible]

[illegible] الماهيات التي لم تتصور [illegible] وجودها عند تصورها يجب [illegible]

الوجود [illegible] يلزم [illegible] الوجود [illegible] الممكن [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الوجود والعدم لان الشيء [illegible] الوجود [illegible]

[illegible] الوجه الثالث [illegible] ان الماهيات [illegible] الوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون

الوجود نفس الماهيات [illegible] الماهيات [illegible] الوجود [illegible] ولا يكون [illegible] من الماهيات [illegible]

الوجود [illegible] الماهيات يلزم ان يكون الماهيات [illegible] بالفعل واللازم باطل [illegible]

الوجود لو كان جزءا من الماهيات [illegible] الذاتيات المشتركة [illegible] الذاتي الاعم [illegible]

الانواع المتعددة [illegible] الموجودة [illegible] الوجود [illegible]

الفصول [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] ان يكون الفصول مركبة من الفصول [illegible]

وكذا الكلام في فصول الفصول [illegible] التسلسل [illegible] فلان اللازم

على ان اجزاء الماهية [illegible] فرض امتناع تحقق شيء من الماهيات لان [illegible]

على [illegible] الغير [illegible] ضرورة امتناع [illegible] الحكم [illegible]

الوجود [illegible] ان [illegible] الحكم [illegible] يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات [illegible]

[illegible] ان يكون الوجود زائدا على جميع الماهيات [illegible] الوجود ليس

[illegible] جميع الماهيات [illegible] ان يكون زائدا في البعض [illegible] البعض [illegible] في البعض

[illegible] الماهيات [illegible] فان الاختلاف [illegible]

في [illegible] والغير [illegible] بمقتضى الوجود ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان

البعض ان يكون [illegible] وكذلك لو كان

من [illegible] الموجود [illegible] ممنوع لانه [illegible] اجيب [illegible] مشتركا يكون زائدا في الجميع [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] الماهيات يكون [illegible] فلا

[illegible] الى [illegible] الجنس انما يكون [illegible]

اذا كان الجنس [illegible] الوجود [illegible] الجنس [illegible] الوجود فلا قال [illegible] اقول [illegible]

[illegible] على ان الوجود [illegible] زائد على الماهية [illegible] على الماهية [illegible] الوجود [illegible] واللازم باطل [illegible]

[illegible] الوجود اذا كان زائدا على الماهية [illegible] موجودة في [illegible] الوجود [illegible] المعدوم [illegible]

[illegible] اللازم [illegible] بالمتصف [illegible] ان الوجود اذا كان [illegible]

[illegible] المعدوم [illegible] يكون الوجود [illegible] الماهية من حيث هي [illegible] لكون موجودا او معدوما

[illegible] بالوجود او العدم [illegible] الماهية من حيث هي [illegible] ان يكون موجودة او معدومة [illegible]

[illegible] كان [illegible] الوجود [illegible] بالوجود [illegible] لكان [illegible] يلزم [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] الماهية من حيث هي [illegible] موجودة ولا معدومة [illegible]

[illegible] الماهية من حيث هي [illegible] على معنى ان الماهية من حيث

هي [illegible] من حيث هي [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] بالمعنى المذكور لم يلزم التوسط ولا امتناع عدم الواجب واعلم ان زيادة
الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل [illegible] تعين الوجود ولا سيما على
الوجود بل وجد الوجود [illegible] فالوجود امر عقلي والعين [illegible] كاتصاف
الجسم بالسواد [illegible] الوجود في الماهية
كالسواد في الجسم بل [illegible] يكون [illegible] وجودها في العقل
فلا يكون الوجود [illegible] في العقل قال اما في الواجب الوجود فلا فرق بين ان يكون الوجود زائدا
في الممكنات تشريح في الاصح على ان الوجود زائد في الواجب [illegible] ولا دليل [illegible] الوجود
في الواجب زائد عليه لان الواجب هو الوجود المقيد [illegible] الوجود مشترك بين الواجب
والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه [illegible] الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود
الذي لا يكون عارضا [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الوجود
[illegible] الوجود [illegible] الممكنات [illegible] الوجود من حيث هو [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] المشترك بين الواجب والممكنات [illegible] معنى الوجود [illegible]
[illegible] معنى الوجود [illegible] معنى الوجود في الممكنات [illegible] معنى [illegible] في الواجب [illegible]
[illegible] ان يكون كل من الوجود [illegible] الوجود [illegible] ان يكون الواجب ممكنا [illegible]
[illegible] الى العلة [illegible] الى العلة بل يكون
[illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] من وجهين [illegible] يحتاج الواجب [illegible] الموجب [illegible]
غير الواجب يحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا [illegible] الوجود [illegible]
الواجب الى عدمه لان الموجب [illegible] الواجب [illegible] حتى يلزم [illegible]

[illegible] معاني الوجود واللاوجود بين الوجود مشككا اي مقولا بالتشكيك على [illegible] والمقول على افراده بالتشكيك
لا يلزم تساوي افراده التي هي [illegible] في الوجود واللاوجود [illegible] بالتشكيك
على الانوار مع ان نور الشمس مقتضي [illegible] الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي [illegible]
[illegible] ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن [illegible]
ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة لان
التشكيك [illegible] مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية [illegible] الوجود
[illegible] الواجب [illegible] الوجودين اي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم [illegible]
[illegible] التشكيك [illegible] المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود
الممكنات [illegible] تمام الحقيقة [illegible] ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك [illegible]
في الوجود الذي هو الواجب والثاني [illegible] من الوجودين [illegible] اللازم [illegible]
[illegible] الوجود الذي هو الواجب [illegible] من الوجودين [illegible] ان الوجود [illegible]
بين الواجب والممكن [illegible] التشكيك لا يمنع [illegible] تمام الحقيقة [illegible]
[illegible] على اشياء بالتشكيك [illegible] ان يكون من عوارض تلك الاشياء
[illegible] على الافراد بالتساوي [illegible] بالتشكيك [illegible] ان [illegible]
او [illegible] الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات [illegible]
[illegible] التي هي الوجودات [illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible]
المذكور [illegible] على [illegible] الواجب على [illegible] وان [illegible]
اي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين [illegible] بالذات [illegible]
[illegible] هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب [illegible] الممكنات [illegible]
[illegible] في الوجود الذي هو عارض [illegible] على [illegible] ان [illegible] الوجود المطلق الذي
هو [illegible] مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراد [illegible]

يكون وجود الواجب ووجود الممكنات [illegible] في تمام الحقيقة [illegible]

بالتشكيك وان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع الكم المتصل على المقدار وعلى الباقي اي الصفرة كحله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض المهيات بجميع هذه الاصطلاحات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر والوجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القارّ وعلى وجود غير القارّ بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله فان سلم ان التشكيك لا يمنع تساوي الافراد في تمام الحقيقة فهو مسلم لكن لا يلزم التركيب او المباينة الكلية من الوجودين ملتبسا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا يمنع الاشتراك في العارض اي لا يمنع ان يكون الوجود من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها في نفسه مغايرا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قبل اولا فيبطل اما انه مناف لما قبل اولا فلان ما قبل اولا انه لا يمنع التشكيك التساوي في تمام الحقيقة فعلى وجه يحمل التساوي مع التشكيك وتباين الموصوفات بالكلية على عدم التشكيك مناف له واما انه يبطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكن وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة الموصوفات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموصوفات يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني ان حقيقة الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لتقييد الوجود مدخل في التأثير والا لكان

السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو ممتنع واما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده وما يشارك الواجب في الوجود في المبدأ لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو ويلزم ان يكون مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد لزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانه باطل ولكان الوجود جزءا من المؤثر وهو فانه يجوز ان يكون الوجود بشرط التجرد مؤثرا ويجوز ان يكون السلب شرطا لتأثير المؤثر الجواب الحق ان يكون كل وجود مبدأ الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرط الذي هو عكس الحصول ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب وهو مباين لوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالضرورة وذاته غير معلوم لوجوده فقرة انه لو كان ذاته ان يكون الوجود ذاته لذاته يلزم الكيف اوفى رجاءه بسكون نزيد **قال** جمع الحكماء الخ **اقول** اجمع الحكماء على ان وجوده عين الانسان وجوده لوجوده والاحتياج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب ... ذات او وصف من صفاته فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ... ذلك الكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج الواجب الوجود الى الغير فيكون ممكنا واجبا ... الوجود الى سبب مقارن ... فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ... فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها مع انه لم يتقدم عليها بالوجود على وجودها والا لزم التسلسل وانما اجزاء الماهية العلة ... مع انها متقدمة عليها بالوجود **قال** فرع اتصاف **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه ... والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والكبرى فرع ... حمل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا ... ان يكون سبب الصفة من صفاته كالماهية للاوصاف ... الصفة ... مع كون الذات ... ثبوت الصفة لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ... كون الشيء موجودا

بعالم الصفة لزم الدور فحقق ان يكون [illegible] على سبيل الوجوب الوجوب
للمعارض الذي هو الوصف ولا المبائن والقائل ان يقول الصفة من حيث هي هي ممتنع ان يكون سبب المعارض [illegible]
والمبائن مطلقا يقتضي تعلقه لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود فلا يكون علة للوجود
الوجود من حيث هي هي في البطلان لان قابل الوجود مستعد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا والنقض بالماهية الفاعلة
الحاصل خلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع الا ان يكون موجودا الا امتناع حصول
باب اثبات الصانع واما القابل للوجود فليس تقابل له في الاعيان والاعلام ان يكون للقابل وجود سوى
[illegible] الاعيان والعارض الذي هو الوجود المحض وجود حتى يجمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض
وهو ظاهر بل كون الماهية موجودة بها والمتصف الماهية متقدم على الوجود اما في العقل لا بان تكون الماهية
سكتت عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في الخارج وجودها الخارجي بل
بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشي ليس
اعتبار العدم منه فان اتصاف الماهية بالوجود العقلي فالماهية انما يكون قابلة للوجود في العقل فلا يكون
ان يكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها قابلة للماهية بالوجود
نفسها لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود **قال** الرابع في ان المعدوم ليس بشي **اقول** البحث الرابع في ان
المعدوم ليس بشي لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشي في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن
هل هو شي في الخارج والارض التي هي متصفين بالوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا
فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل
وابي الحسين البصري من المعتزلة والكعبي ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شي متقرر ثابت في الخارج منفك
عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس شيئا في الخارج بان المعدوم
ان كان ثابتا في الخارج لكان المنفي اخص منه مطلقا لصدق كل معدوم منفي ولا عكس من المنفي ثابت في الخارج فلا
شي من المعدوم بثابت وهو خلاف لان المعدوم اعم من المنفي مطلقا لم يكن المعدوم لتحقق الا ان لو كان منفيا لم يكن
فرق بين العام والخاص وانه لم يكن ممنها كان ثابتا وهو مشترك على المنفي مصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق

العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف مسلك ويه نظر فان المعدوم اذا كان
اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه
غير مسلم واجيب بان المراد انه لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا
من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق
على جميع افراد الاخص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان يقول المعدوم
اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعض
ليس بثابت وهو المنفي فان سلم انه لم يكن ثابتا يكون ثبوته مطلقا فلم يبق فرق بين العام الذي هو
المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بان الاعم اذا لم يكن ثابتا يكون منفيا فيكون اعم من
المنفي ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي
على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع فهو مكابر مقتضى
عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشي
في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان
المعدوم شي قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وهي اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن
ثابت في الخارج متنافيان لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج لامتنع القدرة لانها لو ثبت
مباشرتها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان
الذات ثابتة مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث
فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تحقق في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو ممتنع واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة
فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة
بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم الممكن شي في الخارج فيكون احدهما باطلا [illegible] القدرة وهو
ان المعدوم الممكن شي ثابتا **قال** فاحتجت المعتزلة **اقول** احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت

بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول
ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان لكل احد تمييز بين
الحكم الذي تقدر عليها والحكم الذي لا تقدر عليها وغيره من طلوع الشمس من مشرقها ومغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان
الحركة يمنه ويسره متوجه وهو معدوم وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنه ويسره مقدور لنا وخلق السموات
والارضين غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فيلزم تميز المعدومات بعضها
عن بعض لاستحالة ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا
يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا اخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه معدومين ولولا امتيازهما لما
المكروه قبل دخول الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها الثاني ان المعدوم الممكن متميز وانه
ان كل متميز ثابت فلان احدهما صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني
ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت
الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون
الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم
الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي بتوجيه
لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ... والمركبات
التي تركب من اجتماع الاجزاء ... ثابتة في الخارج وليس كذلك ... وكذا يلزم ان يكون
الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك ... لانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج فهذه
الامور ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وان ... بالتميز
في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا
يلزم ان يكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك ... وان اريد التميز
في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج
واجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون

احدهما نقيضا لكون الآخر ثابتا في الخارج كما سبقت الاشارة قال الخامس في الحال اقول
المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع
في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وهو غير معقول وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا
وابو هاشم واتباعه من المعتزلة ... الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها
بالحال ... فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين ... الموجود والمعدوم
... الواسطة ... احتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة بذواتها فما به الاشتراك اعني الوجود غير ما به
الامتياز فوجود الاشياء ... والوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود لانه
الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة ... الوجود الذي
... يكون للوجود وجود آخر ... ويلزم التسلسل ... لان الكلام ...
الوجود الذي لا يتصف ... يكون الوجود لا موجودا ولا معدوما ... يكون الوجود
واسطة ... وليس بموجود ولا معدوم ... الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية
وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه في فصله المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية ... فان
... والسوادية التي هي الفصل المختص به ... ان يكون احدهما غير الآخر
لانه لو لم يكن احدهما غير الآخر ... عن الآخر ... عن الآخر امتنع ان
... بالآخر ... بالوصف ... الجنس والفصل
... الموجود ... عن الاول ... الوجود موجود قوله لو كان
الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود ... يكون للوجود وجود آخر ...
... الموجودات ... الوجود ليس ...

ماهيته بل الوجود الموجود حقيقة ولا يلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان الوجود الجنس موجود في الخارج فان
الوجود شي لان الوجود وجود الشي اما نفس الوجود او غيره وكلاهما باطل اما الاول فلا يستاع ان يكون الشي
موجودا لنفسه وذلك ظاهر واما الثاني فلا يستاع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه
هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع انقسام الشي الى الموصوف
والمنافي له الا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولئن
سلم ان الوجود لعدم هذه القسمة نختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون ما هو الموجود في الخارج فلا
يكون حالا والجواب عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان في الخارج لكن قيام احدهما بالجسم
موقوف على قيام الاخرى به ولا يلزم انه لو لم تقم احديهما بالاخرى وكان قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام
الاخرى به يكون احديهما محاذية الى الاخرى فلا يستغنى كل منهما عن الاخرى او احديهما قائمة بالجسم والاخرى
قائمة بالتي قامت بالجسم وقوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا نعم والامتناع قيام الموصوف بالعرض هو
او نقول التركيب من اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج فلا يكون ما يعتبر
بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل موجودان في الخارج والا لزم ان يكون [illegible] مطابقتين
لامر بسيط في الخارج وهاهنا ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان
الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج
الجنس البعيد وفصله فان ماهية [illegible] في الذهن بسيطة في الخارج والامتناع في ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتين لامر بسيط لا كل مطابقة لاحديهما في مطابقة للاخرى لا انا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما
مطابقا لتمامه وكان المجموع مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول لما فرغ من الفصل الثاني
في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في
اقسامها الثالث في [illegible] المبحث الاول في نفس الماهية وهي انها متغايرة لما عداها من اللواحق وغيرها
الماهية مشتقة مما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها يقع جوابا عنه فكانت اداة السؤال
عن زيد ما هو فانه يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية [illegible] يطلق

تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط
متباينان تباين الشيئين [illegible] وهو المطلق
[illegible]

عليها على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار
الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث
هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية
وليس في الاعيان شي موجب بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات
والحقيقة اذا ثبت هذا فنقول ان لكل شي ماهية هو بها هو نوعا او جنسا او غيره وحقيقة تلك الشي
سلكه الحقيقة ذلك الشي وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لان حقيقة تلك العوارض [illegible]
مثلا الانسانية من حيث هي الانسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات [illegible] او مغاير
مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان
الانسانية في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شي منها في مفهومها
وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومها لما صدق الانسان على الانسان الكثير
فالماهية شي ومع واحد من هذه الاعتبارات شي اخر ولا يصدق احد من هذه الاعتبارات عليها الا بحسب
زائد واما كونها ماهية فقط فلا فان الانسان انسان بذاته لا بسبب آخر [illegible]
[illegible] الوحدة [illegible] فان الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شي او لا يقارنه
الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق
يسمى مخلوطا والماهية بشرط شي وهو موجود في الخارج وكذا الاول اعني المطلق موجود في الخارج لانه جزء من
المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط التجرد عن
المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شي وهو ليس موجودا في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا
من العوارض وقد فرض تجردها عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان
المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين الشيئين [illegible] اعم
هو المطلق وما ذكرنا من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وهو مباين للمخلوط ظهر
ضعف ما نقل عن افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا [illegible] الاشياء المشتركة

من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج [illegible] الموجود في الخارج [illegible] موجود في الخارج
موجود في الخارج ويكون [illegible] من المشخصات [illegible] مشترك بين المخلوطات والحق المشترك بين المخلوطات
[illegible] ان يكون مخلوطا لان المخلوط [illegible] المشخصات [illegible] من الاشتراك [illegible]
[illegible] من المشخصات [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] **اقول** [illegible] الثاني في [illegible]
[illegible] من [illegible] المركب [illegible]
في الخارج بان يكون [illegible] من الاجزاء [illegible] مستقل [illegible] ان المركب من [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] والصورة [illegible] المركب [illegible]
[illegible] المركب الخارجي [illegible] المركب في الخارج [illegible]
[illegible] في الخارج اي لا يكون [illegible] في الخارج [illegible] في الخارج
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] في الخارج لان [illegible] من [illegible]
[illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] وان لم يكن واحد [illegible] لم يكن [illegible]
[illegible] الجنس والفصل [illegible]
[illegible] المحسوس [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الجنس
[illegible] لا يكون [illegible] ويكون [illegible]
[illegible] يكون المركب في [illegible] الجنس والفصل [illegible]

في الوجود الخارجي [illegible] في الخارج [illegible] ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر [illegible]
[illegible] ان يكون الشيء [illegible] يكون [illegible]
[illegible] من الكون [illegible] الآخر [illegible] الوجود في الخارج [illegible]
[illegible] في الوجود [illegible] احد الوجودين [illegible]
[illegible] الموجود الآخر [illegible] يكون الجنس [illegible] من الفصل [illegible] الوجود [illegible]
في الوجود [illegible] الجنس [illegible] بالوجود [illegible] الجنس
[illegible] النظر عن [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] النظر عن الوجود الخارجي [illegible] الجنس [illegible] النظر عن وجوده الخارجي
[illegible] ان يكون [illegible] ان يكون بعضها
[illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] والصورة [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] بان يكون بعضها [illegible] فان كانت
[illegible] والصورة [illegible] وان كان [illegible] الاقرب [illegible]
[illegible] وان كانت [illegible] فانه [illegible]
المحسوس ومن [illegible] وان كان [illegible]
من [illegible] **قال** [illegible] **اقول** [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثاني المركب من الاجزاء [illegible] والثالث [illegible] من الاجزاء
[illegible] الاول [illegible] فيكون [illegible]
[illegible] الى السبب [illegible] الامكان [illegible]
لان [illegible] لا يكون [illegible]

[illegible]

الامكان الغيانه فكذا فهم قوله عارض للبسائط فكذا فهم قوله لان كل ماهيه [illegible] بمعنى الا منفيه عليه فهم قوله
الا امتناع في البسائط بل ان اراد ان البسائط لا سبب فيها بحسب [illegible] لكن هو عين الامكان
لا يقتضي الاشتراك بسبب المقومات لان الامكان امر عقلي يعرض للبسائط بالقياس الى وجودها فهو مقتضي
الا سبب [illegible] والموجود والبسائط [illegible] لا يلزم من الا سببية [illegible]
في [illegible] البسائط [illegible] البسائط لا سبب [illegible] البسائط لها سبب [illegible] الوجود
[illegible] قال الثاني في اقول النوع الثاني ان المركب ان قام [illegible] الى محل يقوم
به [illegible] الا بمحل و قام الباقي من الاجزاء [illegible] المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى و الصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستغنى عن جزئه
الذي هو الهيولى [illegible] في محل و قام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب
[illegible] بذلك الغير [illegible] من الاجزاء [illegible] قائم [illegible] بعض اجزاء المركب بالغير الذي
قام المركب به [illegible] بالغير [illegible] العرض [illegible]
[illegible] قال الثالث اقول النوع الثالث
من [illegible] ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس [illegible] ان يكون الجنس علة
للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل [illegible] الفصل الجنس وهو ممتنع [illegible] الجنس بدون
الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل [illegible] ان يستغني كل من الجنس و الفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما
حقيقة واحدة [illegible] ما يتوقف الشي عليه [illegible] من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم
من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل [illegible] من العلة الناقصة وجود المعلول وان اراد بالعلة
[illegible] المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان
لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل [illegible] الجنس [illegible] علة ناقصة
وان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس [illegible] الفصل [illegible] قائل لان يكون اشياء
كثيرة كل واحد منها محتاج الى ان ينضاف اليه الذهن معنى [illegible] الفصل [illegible] ويكون هو احد هذه الاشياء

[illegible] هو الفصل و علمه بهذا المعنى [illegible] كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج [illegible]
لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة [illegible] الا انه [illegible] بالوجود [illegible] ان يكون هو
بعينه الفصل قال الثالث في التمييز اقول المبحث الثالث في التمييز [illegible] من حيث
هي هي او ما في الاشتراك [illegible] المشترك فيها والتشخص [illegible] الاشتراك [illegible] تصوره يمنع الشركة
[illegible] من [illegible] والتشخص [illegible] التعين فالتشخص [illegible] تصور الشخص من [illegible] وقوع
الشركة [illegible] على [illegible] وجود التشخص في الخارج [illegible] الاول ان التشخص [illegible] من الشخص
الموجود في الخارج [illegible] موجود في الخارج [illegible] موصوف بالتشخص فلا
ان التشخص [illegible] بل [illegible] له [illegible] من وجود الموصوف في الخارج وجود العارض [illegible]
النوع المركب من الماهية والتشخص فلا [illegible] ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان التشخص بهذا المعنى موجود
في الخارج من [illegible] الثاني لو كان التعين اي التشخص [illegible] عدما [illegible]
[illegible] ان التعين لو كان عدما [illegible] عدما مطلقا بل [illegible] والعدم المضاف [illegible] الثالث
[illegible] من وجوده في التعين [illegible] من وجوده في التمييز والثاني وهو ان لا يكون التعين عدما
[illegible] ان يكون التعين وجوديا لان [illegible] عدمي و عدم العدمي وجودي [illegible] ان يكون التمييز
عدما [illegible] ان يكون احد المتعينين وجوديا والمتعين الآخر [illegible] التعين حقيقة واحدة مشتركة
من التعينات المختلفة [illegible] دون [illegible] قال [illegible] ان [illegible]
التعينات [illegible] من [illegible] التعين [illegible] الماهية [illegible] التعين [illegible] ضم الكلي الى
الكلي [illegible] الخواص الى [illegible] النوع مثلا الانسان الطويل [illegible] الفاضل [illegible] المتوسط في
[illegible] التعينات في التعين [illegible] في العارض فلا يلزم [illegible]
[illegible] ان التعين [illegible] عدما [illegible] عدما للشي بل يكون [illegible] والمعدوم لا يكون عدما للشي
[illegible] ان [illegible] عدمي فان الشي [illegible] لا يلزم ان يكون [illegible] المعدوم [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] التعين [illegible] ان يكون التشخص وجوديا لان [illegible] عدمي و الامتناع [illegible]

[illegible]

وذكره المحصول ... بل ربما يظن كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين بوجوه ثمانية الاول

لو زاد التعين حتى يتعين المتعين بانضمامه ... لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية

[illegible]

[illegible]

ومن الرابعة الاولى ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته ... لان الواجب

[illegible]

لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب

[illegible]

فى الفصل السابع فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث واذكر فيه مباحث الاول فى انها امور عقلية
الثانى فى احكام الوجوب الثالث فى احكام الامكان الرابع فى العدم الخامس فى الحدوث البحث
الاول فى ان الوجوب والامكان والحدوث والعدم امور عقلية لا وجود لها فى الخارج اما الوجوب والامكان
فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لكانا لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود
الى الامكان بالامكان فوله والتالى باطل اى لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان
بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة
الوجود الموجود فى الوجوب والامكان يعنى احدهما مع الآخر لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود
الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا كان ممكنا يكون
الواجب ممكنا لان الواجب انما يكون هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشىء ممكنا يكون الواجب
ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب والايلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها
محتاجة الى الموصوف ممكن والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب
امكان الموصوف الذى هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف ممكنا
الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف يفتقر الى تلك الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من
حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا
كان الواجب من حيث هو واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث هو واجب ممكن لكن هذا
غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشىء من حيث
انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشىء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز
الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبا فيلزم امكانه واجيب بانا
لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
هى الذات التى يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هى التى يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التى هى الذات والحق ان المغالطة لو كان علة الوجوب هى الذات لزم تقدمها

على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون قبل ذاتها وجوب آخر لو تقدم الوجوب على نفسه وللكلام فيه وان كان
علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان ومعناه لو كان الى الامكان
بالوجوب يقتضى ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل الكلام الى
الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا فى الخارج لكان
ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى المحل الذى هو موصوفه والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله
سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم
تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل او تقدم
الوجوب على نفسه وهى محال الثانى ان الوجوب يقتضى الوجود للذات اى استحقاق الذات الوجود لذاته
والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اى لا استحقاق الوجود لذاته المحوج الى الامكان السابق على وجود
الممكن فيتقدم ان بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذى
هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود بالذات الذى
هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذى هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الامكان السابق على وجود
الممكن فيكونان سابقين على الاتحاد والمتقدم على المعدوم متقدم على وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة
على الموصوف وهو ممتنع فيثبت ان الوجوب والامكان ليسا صفتين لاستحالة الامر الذى هو عدمى ضرورة تقدمه على المعدوم
الذى هو عدمى يكون الوجوب والامكان اللذان هما صفتان لا استحالة العدمى ويوجد بسر اجاب المصنف بان العقل مايكون علة ما
للوجود الخارجى يكون موجودا لا العقل الاعتبارات العقلية وعلم ان الوجوب والامكان والامتناع
اعتبارات عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لزم قدم القدم
وحدوث الحدوث او لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم او قدم الحدوث
لزم حدوث القدم وقدم الحدوث وهى محال وان كان القدم قديما والحدوث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم
وحدوث الحدوث قال الثانى فى احكام الوجوب لذاته اقول البحث الثانى فى احكام الوجوب لذاته

[illegible] فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده
على عدمه محتاج الى المؤثر [illegible] الاول [illegible] الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم تكن الممكن
محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية [illegible] الاول انه لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة
صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة تكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر ونقل الكلام
الى حاجة الحاجة و[illegible] الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي ثبتت الحاجة
اليه اي متقدمة على الممكن الموصوف بها [illegible] الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن
[illegible] اما ان الحاجة ان كانت عدمية لم يكن الممكن [illegible] الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا
بالحاجة اي تكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة
للممكن اخص من ثبوت الحاجة وصدق الاخص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم يكن
محتاجا الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان [illegible] اذا لم يكن محتاجا الى المؤثر لم يكن الموصوف بها
[illegible] ولانه اذا كانت عدمية لم تكن الحاجة فلا تكون الامكان علة الحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لوجه
الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية
لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر و[illegible] ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية
نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة متوقفة على المنتسبين واذا كان المؤثرية ممكنة [illegible] مؤثر اله مؤثرية اخرى ونقل
الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن
فيكون تحصيلا للحاصل وهو ممتنع او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع انه لو احتاج الممكن في وجوده لاجل
[illegible] الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب
عن الثلاث الاول وهو الوجوه الدالة على ان المؤثرية والحاجة ليستا ثبوتيتين [illegible] منها على ان الحاجة ليست
[illegible] على ان المؤثرية ليست ثبوتية [illegible] لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
[illegible] اي لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون
الشيء موصوفا به كان القول بان العدم ليس [illegible] لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما [illegible]

ق

بين الحاجة والمؤثرية او اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار وان لم يطرء عليه العقل وبعد انه يمكن
او موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقل ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به في انه يتم [illegible] نوعه بالحاجة حال
الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة الممكن فان العقل يكون الممكن منافيا
النظر فيه لا على الامكان بمعنى ثبوت امر في العقل هو الحاجة والمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان
تعقل ذلك بمعنى ثبوت امر في العقل وهي المؤثرية وحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن
والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة الممكن ومؤثرية المؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا
الاعتبار لهما حاجة وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان نظر بهما في الحال الغير بل نظر اليهما
باعتبارهما انهما يكونان معقولين ممكنين فيكون للحاجة والمؤثرية حاجة ومؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض [illegible] المراد بالتأثير ان وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر حصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر حصل وجود الاثر
والحاصل ان المراد ان اريد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اريد به ان
وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون المؤثر جاعلا في الاثر وان اريد غير ذلك فلا بد من بيان حتى يتصور ولا يتم [illegible]
[illegible] والصواب ان يقال في الجواب ان اريد بحال الوجود الاثر حال وجوده [illegible] حال المؤثر حال وجود الاثر
[illegible] تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان [illegible] بعد وجوده اما في حال وجوده فلا نسلم
[illegible] المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها لا يكون بينهما انفكاك [illegible] زمان وجود
المعلول فان اريد بحال الوجود الاثر [illegible] وجود الاثر بوجود المؤثر بالذات اي معيتهما بالذات فهو ممتنع فان
وجود المعلول متاخر بالذات عن العلة [illegible] يكون موجودا بالذات وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم العلة [illegible]
[illegible] المؤثر [illegible] الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر
[illegible] حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان [illegible] الواسطة بين
الوجود والعدم وهو ممتنع اجيب بانا لا نسلم [illegible] بين الوجود والعدم [illegible] الواسطة بل نقول
الماهية من حيث هي هي [illegible] الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر [illegible]

في الماهية من حيث هي هي حكم الماهية الموجودة بخصوص الماهية الحكم وبهذا المعنى لا من حيث هي موجودة او معدومة
والماهية من حيث هي هي علة الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما قال قيل
او كان الماهية لا تخلو عن احدهما فاعتبار المؤثر لا تخلو عن احدهما الى آخره [illegible] ان التاثير
وان كان لا يخلو عن احدهما الى آخره يكون التاثير في الماهية المقارنة لاحدهما الى آخره في الماهية الموجودة
او المعدومة [illegible] الاخير ابحاث الثلث بعض اجمالي وجواب العلم بان [illegible]
في شي وان سلنا ما يحتاج الى شي [illegible] الا بقبل التشكيك والمعوض ان يقول لا نسلم ان العلم بان [illegible]
ما هو [illegible] وان سلنا ما يحتاج الى ما هو بديهي لا يقبل التشكيك فانه لو كان بديهيا لكان [illegible]
والالزم بطلانه فان بعضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم
قطعي حتى يلزم ثبوت البعض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول [illegible] الى بيان غلطه حيث
ادعى انه حق [illegible] ثبوت البعض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بانا لا نسلم ان عدم الممكن
ان لم يتصف بالرجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يستدعي الا مؤثرا
بان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ولا يكون المؤثر فيه على ما سبق من المصنف وهو
ان المعنى بكونه استتباع المؤثر الاثر ان كان المؤثر موجودا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر
وان كان معدوما في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود
الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من المصنف على
ما سبق في فصل الوجود من ان الوجود في كونه مما يحتاج الى عدم العلة [illegible]
لم يذكر [illegible] الموضع [illegible] احتياج الى عدم علة
الوجود [illegible] ما ذكر عدم علة وجوده في عدم الممكن [illegible] عدم الممكن [illegible]
عدم الموجود [illegible] يحتاج الى [illegible] بالاستتباع هي جميع الشكل فان على ما سبق من التفسير
وجواب المراد من [illegible] ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر [illegible] بان المراد
ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم المؤثر

يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان لم يحكم بحاجته
الاحتياج الى المرجح الى آخره [illegible] ان اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح [illegible]
الوجود الى مرجح لا مكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة
الاحتياج الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح ولم يحتج
الى المرجح وان يتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر ولا يكون المؤثر في عدم الممكن عدم
[illegible] على سبيل الاستتباع [illegible] على الاستتباع فانه [illegible] بالاستتباع عدم المؤثر
عدم الممكن اعدام الاثر فالمراد [illegible] صحيح [illegible] الاعتراض وان [illegible] ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر
فلا يلزم ان يكون المؤثر [illegible] الاثر وان [illegible] حتى يتصور [illegible] عليه [illegible]
من جهة ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون
الا في العقل [illegible] عدم المرجح [illegible] عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل
[illegible] الاستقلال [illegible] العدم الا [illegible] الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة الحاجة
قال بعض المحققين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب
طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان
الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون هي كيفية الوجود فيكون صفة للوجود والمتأخر عن الشيء [illegible]
الايجاد والمتأخر عن الحاجة [illegible] على الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن العلة الحاجة [illegible] فلا يكون
الحدوث علة الحاجة ولا جزء العلة الحاجة ولا شرطا لعلة الحاجة فيتبين الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون متقدما عليه [illegible] لا يجوز ان يكون الحدوث
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود [illegible] الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى
الوجود بعد العدم [illegible] وسلم انه الحدوث عبارة عن الخروج [illegible] حتى يكون متقدما على الوجود
[illegible] ان يكون الحدوث علة الحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون سببا منها [illegible]
بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة الحاجة الى المؤثر المتقدمة

الى المؤثر

من العدم الى الوجود

على الامكان بمراتب اجيب بان الامكان صفة ماهية الممكن من حيث هي هي فيه اعتبار وجود علة او عدمها
فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج فلو فرض الامكان لماهية من حيث هي هي موقوف على اعتبار
وجود وعدم لا على اعتبار وجود علة او عدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة في الوجود عن الموصوف
فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة لما هو متقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان من
الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال الثاني لا يكون احد طرفيه اولى
به لذاته اقول الحكم الثاني في الامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه لو كان اولوية
احد طرفيه لذاته فان امكن ان يطرأ على الطرف الآخر بسبب فينتقض اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن
لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يحصل الطرف الآخر
اولى به والآخر يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يكن اولوية الطرف الاول ...
الطرف الاول على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون الاول اولى به لذاته ... متوقف على عدم سبب طريان الطرف
الآخر وان لم يطرأ الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة ... عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان
الى الوجوب قال الثالث الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد اقول الحكم الثالث للامكان ان
الممكن ما لم يجب صدوره اي ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك الوجوب يسمى بالوجوب السابق وذلك لانه
لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على الامكان اذ لا وجه لانحصاره واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له
فيحتاج الى مرجح والا لتسلسل الترجيح فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب
اولا فوجد واذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا تحقق له وجوده لا يحتمل العدم وما دام
وجوده لا يحتمل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اي السابق واللاحق
عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده قال الرابع الممكن يستصحب
الامكان اقول الحكم الرابع للامكان ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حال بقائه لان علة حاجة الممكن
الى المؤثر هو الامكان والامكان حال بقاء الممكن باق فيكون الممكن حال البقاء محتاجا الى المؤثر واما قلنا ان الامكان

[illegible]

حال بقاء الممكن باق لان الامكان ضروري للممكن لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لكان انفكاك الامكان
من الممكن ممكنا ... وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب والعاقل لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج
الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فتسلسل لا يجوز ان يكون
الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فاما ان يكون للمؤثر تاثير في الممكن
حالة البقاء اولا فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء ولا يكون هناك اثر لامتناع حصول الاثر
بدون التاثير واذا لم يحصل منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف وان كان
للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود
الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو ممتنع لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل منه امرا متجددا
فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المصنف بان المراد بتاثيره حالة
البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يحصل تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التاثير
بالاستتباع والحق ان يقال في الجواب ان المؤثر حالة البقاء حينئذ اثره ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل
ذلك بل امرا متجددا او هو لغاير الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك ... يلزم ان لا يكون تاثيره في
الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من
تاثيره في امر جديد بعد الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء ولان عدم تاثيره في المطلق
لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد قال الرابع في القدم اقول المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي
تاثير الفاعل المختار لان تاثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء يقارن لعدم الاثر
لان القصد الى ايجاد الموجود لا يكون الا تحصيلا للحاصل وهو ممتنع والشيء المعدوم الذي يوجد القصد الى تحصيل
وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتاثير المختار يستلزم حدوث الاثر وعدم الاثر ينافي حدوثه
فقدم الاثر ينافي تاثير المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم قوله واما استناده اشارة الى جواب دخل مقدر
تقرير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا للتاثير
الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان الصانع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث عنه كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه محال لكونه بحيث يمكن ان يصدر
عليه الحادث والجواب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بان التقدم منحصر
فيما ذكرتم فان التقدم قد يكون بغير ذلك وذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست
بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا
بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع
بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض مثلا كما قالوا ولكن ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض عائد
الى التقدم الزماني لان القبلية الزمانية لا تقتضي الا ان يكون القبل مع البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد
والاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على البعض بالزمان ولكن ليس للزمان
زمان على التقدم بل بين ... نفس القبل والبعد ... ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالزمان
فان الامس قبل اليوم بالزمان ... من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان اردتم بكون
العدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم متوهم لهم وان اردتم به كونه قبله بزمان متحقق موجود
فهو ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال ... الفصل الخامس في الوحدة والكثرة اقول لما فرغ من
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والعدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر
فيه ثلث مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثرة
المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل
احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير اعتبار اكتساب والموصوف الذي ذكره انما هو
بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والامور [illegible] قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية فقد علمنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم ... في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن
تعريفهما الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا ان تعريفها بالكثرة يستلزم
الوحدة مثلا الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والموصوف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون

يكون من القبل والبعد في زمان غير بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون ...

مثل بالعلية او بالاعتبار الثاني مثل بالطبع الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع
القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيهما والرتبة اما
حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدأ من جانب الاعلى الخامس التقدم
بالشرف كتقدم العالم على المتعلم فاقسام التقدم عند الحكماء منحصرة في الخمسة واذا استوى هذا فقبلية عدم
الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء
ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع هو مكان ومكان واما
طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده فهي اذا بالزمان فثبت ان الحادث بمعنى الاول يستدعي
تقدم مدة والجواب عن الاول ان الامكان عدمي ... قبل وجود الحادث ... موجودا في الخارج ... ان الامكان
العقلي متعلق بشيء ... من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو الامكان
بل الامكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء ... على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موجود ... لان
لا نم انه يستدعي تعلقه بالشيء الخارجي ... وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج
متعلقا به واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا ... امكان الحادث لا يجوز ان يكون قائما بنفسه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون قائما بغيره لان ... الشيء لا يكون قائما بغيره ... عليه
بان امكان الحادث ... وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان الامكان
وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان
امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كوجود في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كحال له
لصفاته ... وجود الحادث لم يكن الا صفة له ... ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان
يقول ... ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتباره ... ان يكون محل امكان الحادث
الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده
لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لكان القدرة متعلقة به لان ح يكون الامكان عبارة عن قدرة
القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عبارة عن قدرة القادر فان كون الفاعل

منع نفس تصوره مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع نفس تصوره مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من وجه لا يستحيل ان يكون الشي الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان بينها جهة واحدة وهو الانسان وجهة كثيرة وهو التشخص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزء من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة والا يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما الواحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالتشخص ان لم تقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو نقطة او لا يكون فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة ولذاتها اجزاؤه في الصفة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى الاعضاء وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام طبيعي لزيد واما وضعي كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي سعادا اسمادا كاسعاد المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد الثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة

وان كان

وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح كرة محدب بكل سطح مقعر يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طرفي نحوين بحيث ينطبق احدهما على الآخر سطحا بعدت اطرافهما يسمى مطابقة **قال** الثالث في اقسام الكثرة **اقول** لما فرغ من المبحث الثاني من الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين يراان متغايران حالهما فتلك الاشياء مشايخ الجمهور والشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر اي لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فان كان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل واحد منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات فلان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايرين فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية التي هي الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع واحد كالسواد والحركة فانهما تعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وحمولان على الجسم بالاشتقاق بان يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر ايضا على بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق على بعض الآخر اخص مطلقا كالحيوان

والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد
الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والثاني وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الآخر
بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض والمتقابلان متنافيان [illegible]

[illegible]

كما يكون بين قضيتين [illegible] كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل السلب والايجاب
راجعا الى القول او العقد [illegible] على موضوع واحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عن تقابل المتضايفين فيما الطباق صدق السواد لا السواد على السواد نظرا الى ذاته هذا الساطع ومن حيث
انه هذا الساطع مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والساطع وعروض التضايف لحيثيتهما
اى مفهوم الضد عارض لذاتيهما المحمول على كل منهما وعروض التضايف بمجموع الذات الموصوف بالضد
قيل المتقابل تحت المتضايف لان المتقابل الوجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو الوجودي
فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المتقابل لا يلزم ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف مندرج
تحت ما صدق عليه المتقابل اى تحت الذات الذي صدق عليه المتقابل وما صدق عليه المتقابل اعم من المضاف
لصدقه على الضد وغيره وتحت المضاف المتقابل او الذات المقيد بقيد انه متقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار
ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه قال فروع المثلان اقول قد فرع تفريع
على البحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين متساويان في الماهية وفي لوازم الماهية
فلو اجتمعا في محل واحد لجاز الجسد الواحد في حالين لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فلا مانع من ان لا اجتمعا عرض للآخر
فيكون المثلان هو هو لا مثلين الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من السلب
والايجاب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين لانه انما يقابل الآخر لاستلزامه رفع
الآخر ملزوما والذي يصدق عليه انه ليس بخير صدق ان عدم انه ليس بخير وعدم انه شر وعدم انه ليس بحجر لا ينافي
عدم انه شر او يصدقان على ذات واحدة والاعدم انه ليس بشر ان يصدق فان ايضا على الواحد فالمنافي لعقد
انه ليس بخير هو عدم انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه
عقد انه شر واذا الحكم المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير فكان التقابل بين السلب والايجاب بالذات
بخلاف الضدين وايضا الحكم بعدان عدم انه وعدم انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن مفهوم
الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لانه ليس بشر والرافع للأمر الذاتي اقوى معاندة
من الرافع للأمر العرضي لان الرافع للاول الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للأمر العرضي رافع للذات
لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء
وبين ما يرفع ذاته لا بواسطة شيء آخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا

الشر لولا استحالة على انه ليس بخير فلا كان عقدا انه شر رافعا لعقد انه خير فالمفروض هنا بدل
الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير حافظا
من اعتقاد انه خير لا انه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على التنافي بالذات لا يكون
الا بين السلب والايجاب وهذا الآخر هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب
والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلات فمحصور كذبهما اما المتضايفان فيكذب
خلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه بالمتوسط
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه بسلب الطرفين كقولهم لا عادل ولا جائر والضدان
يكذبان من خلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان
بعدم المحل وعدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد
احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانبي العدم والضدان
قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل لا يخلو عن احدهما كالمستلزم للصحة والمرض
فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد يتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على
المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل السكون بينهما على المشهور
وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كالبياض للثلج فانه يلزم الثلج النوع الخامس الاستواء دل على ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما
نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه
الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيفية والعقو الاستقراء دل
على ان المتضادين لا يتضاد معاشي واحد يضاد اشياء والا فالنقص بالحركة من الوسط والسكون فانهما
او ان متساويان يتضاد بما هي واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل ضدهما تقابل
العدم والملكة قال الفصل السادس اقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع
في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد

في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في
العلة ... ما يحتاج اليه الشيء
يكون ... اولا يكون والاول
... الشيء بالفعل ... الصورة
... والثاني اما ان يكون ... في وجود
الفاعل او في ... وهو الذي

عند كونه مع بساطته او ورد الجواب بان الصدرية يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس
الى المعلول من حيث يكون معها باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول وهو متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول
المتاخر عنها ذاتها وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة
اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا والا يلزم التسلسل في الامور الحقيقية
او التركيب وكلاهما محال قيل الصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لم يتم البرهان وان كانت صفة حقيقية كان
للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات والكلام فيه وايضا الوجه الاول يدل
لزم ان لا يصدر من الواحد شي اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له
امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وهلم جرا الثاني لو صدر عنه شي لزم ان يصدر عنه اثنان
لانه لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يكون جزءا له فيكون خارجا عنه معلولا له فقد
صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية وقوله لو كان المصدرية
صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا
لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل والتقرير فيه وان كان المعلول فوق الواحد يلزم
ان يكون احدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا
من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد هذا خلف
قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شي فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى
الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا لواحد والا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب
عن الوجه الثاني واما العارضة بالجهة التي تقتضي التغير وقبول الاعراض الوجودية فبما قطعنا ان الجسم
وان كانت بسيطا في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع
في صدور الكثير عن البسيط عند تعدد الجهات قال الثالث في الفرق بين قوة المؤثر اقول
البحث الثالث في الفرق بين [illegible] والمؤثر اي الفاعل وشرطه [illegible] المؤثر ما يتوقف عليه ذات
المؤثر مقوما له وشرط المؤثرية ما يتوقف عليه تاثيره لا في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر

كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تاثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على
اليبوسة قال الرابع قيل الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا اقول البحث الرابع في ان الشي الواحد
هل يجوز ان يكون قابلا لشي وفاعلا له قالت الحكماء الشي الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
من غير تعدد الالات والشرائط لا يكون قابلا لشي وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل
متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول والفعل الى المنتسبين
اللذين وقع نسبة الفعل منهما اي الذات التي عرض له القابلية بحيثية هو الشي الذي عرض له
المفعولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اي استلزام
الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم
للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل من حيث هو قابل يمكن له القبول
بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام
اذا اعتبرنا بالنسبة الى شي واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما
واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين
في محل واحد من جهة واحدة الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان
او احدهما في الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما يلزم التسلسل لانه مصدر الفعل غير مصدر
القبول فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المصنف بان عدم استلزام الشي الاخر باعتبار لا ينافي
استلزامه له باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم
وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشي الاخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد
ولان استلزام الشي الاخر باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر قيل نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف اذ لا تنافي
بين الوجوب والامكان والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق قال الباب الثاني في
اقول لما فرغ من الباب الاول في الامور العامة الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب
الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث
في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول

في حده وتقسيمه الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض الرابع في بقاء الاعراض
الخامس في امتناع قيام العرض بالعرض البحث الاول في تحديد العرض وانواعه اعلم ان العرض
هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل المستغني عن الحال متقوما بنفسه لا بالحال والمراد بالوجود في
الموضوع هو الكون في شي لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة في قد يستعمل بالاشتراك
او التشابه على معان مختلفة ككون الشي في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة
وكون الكل في الاجزاء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها لم تستعمل بمعنى واحد فان بعض هذه الامور
بالاشتراك وبعضها بالطريقة فعدم جواز الاستثناء في تعريف الكون في الموضوع
هو قرينة تفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه [illegible]
في السواد والحرارة في النار [illegible]
كالابوة والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم
وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كانت منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني
الاعراض النسبية والاين وهو حصول الشي في المكان ومفهومه انما يتم بحسب الشي الى المكان
الذي هو فيه [illegible] الاين الحقيقي هو كون الشي في مكانه الحقيقي [illegible]
[illegible]
الغير الحقيقي هو كون الشي في مكانه الغير الحقيقي ككون الشي في السوق والمتى وهو حصول الشي في
الزمان ككون الخسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان الذي
لا في الزمان [illegible] والوضع [illegible]
يعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه [illegible]
[illegible] بالقياس الى بعض اخر ونسبة للاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن
[illegible] الهيئة اما الكمة حاوية [illegible] كالتقمص والتعمم
[illegible] والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة اخرى بها
[illegible] بالقياس الى [illegible]

يكون كل منهما ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الاولى سواء كانت الاضافتان متماثلتين
كالاخوة او متخالفتين كالابوة والبنوة [illegible]
[illegible] وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شي اخر [illegible]
يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة الاولى [illegible]
[illegible] والملك وهو الهيئة الحاصلة للشي [illegible]
[illegible] كالتعمم والتقمص والتختم والتنعل [illegible]
[illegible] ان يفعل هو كون الشي موثرا في غيره [illegible] ما دام قاطعا وان ينفعل
وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمتقطع ما دام منقطعا قوله واعلم ان النقط والوحدة خارجان
عن [illegible] الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة
في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحتها لا على سبيل الاشتراك
ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطي ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته
[illegible] الاجناس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس
[illegible] المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير
جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يبني تحقيق الحق فيه والحق ان
العرض ليس بجنس لها لان [illegible] الاجناس مشتركة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها ولم
يكن متنبها الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال الثاني امتناع الانتقال
اقول البحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على
الاعراض واحتجوا عليه بان المعنى تشخص افرادها لا يكون لماهيتها ولا لوازمها والا لانحصر انواعها
في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها
فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا لامر اخر مبائن لها والا لاستغنت عن
الموضوع لانه في وجوده وتشخصه يكون مستغنيا عن الموضوع والمكتفي بالوجود والتشخص عن المحل لا يفتقر
الى المحل فيستغني عنه هذا خلف فتعين ان يكون تشخصها لمحلها الذي حلت فيها وعلى التقدير
يفتقر في تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة مشخصاتها فيمتنع الانتقال عنه لانه لو انتقل

الموضوع مشخصا لا يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لم يحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى حيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود مشخص والاشتراك حيث هو متحيز لا يجب كونه متحيزا حاصلا باعتبار الحيز قال الثالث في قيام العرض بالعرض اقول البحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشي بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخ اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم حصول كل منهما في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو مح وان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو الجوهر اذ لا بد ان ينتهى الى الجوهر دفعا للتسلسل وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان قيام الشي بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا كما في صفات الله تع فانه قائمة به مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشي في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما بالجوهر فجعل الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعل قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء قائمان بالحركة لانه يوصف بهما الحركة دون الجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون الجسم قال الرابع في بقاء الاعراض اقول البحث الرابع في بقاء الاعراض مع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين احدهما الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض وانه مح والثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله

واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه الكان مقتضى لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول المؤثر لان موجب بالذات وجودى كطريان ضد ذلك العرض المزائل عن المحل لان وجود الضد الطارى عن المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد الاخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارى عن المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور لانا نعرف عدمى كزوال شرط وذلك الشرطان كما عرضا يلزم الدور وكما ان كان جوهرا يلزم الدور او لا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى ما لا نهاية له وهو مح ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودى لكن العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجودا لا معدوما هذا خلف واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اى لا نم ان البقاء عرض قائم بالباقي ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان يكون مقتضى ذات العرض بعد ارتفعت اليه بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم ان يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا فما اجبتم فهو جوابنا او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر وجودى مباين في محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل عن محل اخر وطريان الضد عن محل اخر غير مشروط بزوال العرض الاخر عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض لمؤثر عدمى وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والالوان وغير قار كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار الذات عرضا غير مستمر الوجود فيعدم بعدمه يزول العرض الباقي او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثر الفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام فانه لو بقي الاجسام لامتنع زواله واللازم بط لان الاجسام يفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول بنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه

لا قيام له متعقبا به قال الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اقول البحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك كانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لكان حصول الجسم الواحد في مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قياس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في المكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه العقل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم بط فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الاخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الاخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل اى من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب بعرض الامرين وقال ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتالفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا على الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر لعدم التاليف لعدم الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤتلفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين المتالفين الى احتياج احدهما الى الاخر الى احتياج التاليف القائم بهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس اولى من احالة عسر انفكاكهما الى احتياج

بالاخر او الى انفكاك الفاعل المختار اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال في كل منهما بعينه حال في المحل الآخر وهو بط لما ذكر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين بعد ما باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم جهة على امتناعه وقد جوزه الفلاسفة فقالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنية الى اعضاء واما قال ابو هاشم بقيام التاليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف منهما دون التجاور محتاج الى علة ولو قام بكل منهما ذلك العرض لم يعسر انفكاكهما ولم يقل بقيام ما فوق الاثنين لان التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر لزم ان يبطل واحد من الاجتماع بالباقيين فيجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤتلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو مح قال الفصل الثاني في مباحث الكم اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض النسبية لان الاعراض النسبية غير متقررة في ذات موضوعها بخلاف الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وفيه مباحث الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان البحث الاول في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك في حد واحد ينتهى الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء المشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهى السطح كان الخط يفنى بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح وبه ينتهى الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول الطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الاخير منهما بين راس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الاخذ

من طرف ذوات الاربع الى اسفلها طولها والعرض وهو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الاخذ من يمين الانسان الى يساره وهو عرض الانسان والبعد الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه وهو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كيفيات ماخوذة مع اضافة فان البعد كيف ما فاذا فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من امتداد اخر فهو عرض واذا فرض انه مقاطع للطول فهو عمق قال الثاني في الكم بالذات وبالعرض اقول البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في الكم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بالمعروض له كم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولاتناهيها بحسب العدد والزمان فان الاثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا قال الثالث في عدمية بعض الكميات اقول البحث الثالث في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اى الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج لان العدد مركب والمركب من الاعتبارات العقلية كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودة زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق هو

الجسم التعليمي والمنظم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنظم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنظم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليس المقادير امورا زائدة على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك بعرض لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نم ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كان المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليس من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يتقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ومع هذا فيه بحث لان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة اعني العمق احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اى المقدار الذي له طول وعرض وعمق فانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاسطوانة والسطح فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر داخل

والخط لانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم الا انه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم الذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال الله تعالى عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح الذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال الله واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل يلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما يتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقادير واما قول او اوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى يمكن اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال التفرق فما باق عند عدم التفرق غير زائل عند عدمه واجيب عن الثاني بمنع المقدمات اى لا نم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي ولكن لا نم الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع ثبوت الهيولى وسيأتي بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا او الخط ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون ايضا من صفاته اما الهيولى فستعلم انه على وجودها ولو ان الجسم التعليمي متخلخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا لان ما يبقى عند تخلخل التعليمي

الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على حقيقته يوجبان للجسم الطبيعي اتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا قال الرابع في الزمان اقول البحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض فيه اذ لا يتحقق الا مع الزمان لانه يتعقل العقل بان جزء منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزء منه حصل الآن والماضي والآتي هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بزمانه لا بزمان آخر فانه اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء الا بزمان غير بل بذاتها ولا يلزم منه تسلسل قال والمثبتون تمسكوا بوجهين اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اى على مقدار من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا قطع الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الاولى اخذا وتركا اى ابتداء وانتهاء وكانت الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى قد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان من اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين ومن اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزء من الامكان الاول بتلك ~~السرعة~~ واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم

فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودي المقداري غير المسافة فان الحركة
البطيئة المواجهة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك الى الابتداء والوقوف ينتشر كان
في هذا الامكان ضرورة توقفهما في الابتداء والوقوف فيهما ومان في المسافة ضرورة كون
مسافة اكل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة
الثاني من وجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك
القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتحقق وجود الاب في عدم الابن مع انتفاء تلك
القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا
عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادق على العدم فتلك القبلية
اذن زائد ثبوتي لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا واجيب عن الاول
بان هذا الامكانات امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للزيادة والنقصان
وان لم يكن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية من الامور العقلية
التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد تلك
القبلية بما هو قبل وما هو بعد مقابل قبلية قبل الاب ذلك القبل مع البعد بل ينتفي عند
تجدد البعد وليس تلك القبلية بنفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون
بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل
قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقضٍّ فهو
غير قار الذات متصل في ذاته فان من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة فيكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة
وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا
يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان

لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية لا يجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان اخر فالقبلية والبعدية تعرضان بسبب الزمان واما الزمان فليست بسبب
شيء بل لذاته المتصرمة المتجددة فاحفظ الفرق بين العرضين بما لا يخفى اخر فاذا ثبوتهما يدل
على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيتان لا يوجدان معا الا باعتبار العقل لان
الجزئين من الزمان الذين يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف يوجد
الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضها بالذات اعني الزمان
مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود معروضها بالذات زمان
مع قيل القبلية غير موجودة في الخارج بل في العقل اجيب بان ثبوتها في العقل لشيء دال على وجود
معروضها بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو اتصفت عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف
عدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد
لشيء بل هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية
المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان
يكون للزمان زمان اخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان
اخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء اخر بخلاف
غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساويها في الماهية
كان اتصاف كل جزء من الاجزاء بما هيته فيكون اجزاء الزمان متصلا حقيقتها عن البعض فلا
يكون متصلا واحدا بل هو لغامض انات اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد
وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل
التوهم فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يعرضان لها بحسب لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء
لغير ما متقدما ومتاخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين
له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يغايرها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما ومتاخرا لتصور عروضها لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر

لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم والامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن الامس
الا ان نعني مفهومه يشتمل على معنى هذا التاخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى
التقدم بالعدم بما هو معنى يحتج ...
الخ ... ان معنى العيب ان يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معنى ما هو في الزمان للزمان
غير معية شيئين معا في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى شيء
هو الزمان من ذلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظروفا والثانية
الاخرى يقتضي نسبتين لشيئين مشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ...
لها وسماه ... الاحتياج للاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية احتاج في
اليه ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان
موهوم مفروض فمسلم وان اردتم بكونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم
في بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا
في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان
قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعدية بعدية
لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه
وانه محال ورد هذا بان المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا عن فرض عدمه مطلقا
وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم
فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا فح جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام وحلل هذا القياس
ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك فان
الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا كذلك ورد بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان
ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس من
الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو واتباعه
واحتجوا بان الاولى ... ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما يقبل المساواة والمفاوتة

فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان
الكم المنفصل هو العدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم ابدا لانه ينقسم لان
الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا
قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير
قار الذات لان اجزاءه لا يجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في يوم الطوفان
وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فله مادة بوجهين احدهما ان
كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي
والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة والثاني ان كل ما كان على
سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادة المسافة
لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان
بالمسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان
في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك
القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة
القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار
الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع لان الحركة المستقيمة
اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو
انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانا فتقدم
عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة
وتلك الحركة يكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي
اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء
قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا كان قبول
المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم ان يكون الزمان

كما سيجي لا منفصلا وعلى كون الزمان كما متصلا غير قار الذات فيلزم ان يكون له محل اما هو نفسه واما دونه
المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات في اشارة الحجج قال الخامس
في المكان اقول المبحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك
بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان اخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون
موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد المتحرك
بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية يكون موجودا والمكان ليس نفس المتمكن ولا حالا فيه
لان الجسم يسكن في المكان ينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا
فيه لان الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان
خارجا عن المتمكن والسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو و
البعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند افلاطون والبعد المجرد المفروض
عند المتكلمين وقيل الاول ان المكان هو السطح او الخلا اي البعد المجرد الموجود او المفروض
وهو ان المكان هو الخلا باطل لوجوه الاول ان الخلا اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود
كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلا لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم
باطل اما الملازمة فلان العدمي الصرف ليس بقابل الزيادة والنقصان واما بطلان اللازم
فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان
يكون الخلا موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم مجرد في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين
واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى
الاخر فارتفع التمايز في الوضع وهو تداخل البعدين واتحادهما فينتقض الى تجويز تداخل العالم
في حبة خردل وهو مح بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان
تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الجسم مقارنة للمادة ولا يكون
تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لعارض مستغنيا عنه
لعارض واللازم مح فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن
المادة اذا كان لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان

مما لا يتحرك نحو حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك الى حيز و
حيزه هو البعد والبعد مما يتحرك نحو الحيز حيز ويتحرك الحيز الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد
متداخلة الى غير النهاية وهو مح وان علم جواز ابعاد متداخلة الى غير نهاية يلزم ان لا يكون المكان بعدا
الا ان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت
باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك
المكان خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما
يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من
البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد ما يعرض لذات البعد وطبيعة البعد
من حيث قابلة للحركة فيعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية
وهو مح فيلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد
قابلة للحركة والحركة يستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان وهلم جرا والخامس
من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه لو كان خلا يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان
حركة عديم المعاوق واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه مسبوق بذكر مقدمة هي انه كلما
كان المسافة التي يتحرك فيها المتحرك ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها
ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والنفوذ فان الرقيق شديد الانفعال عن
الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زاد الغلظ
زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطؤ فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف
المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلا فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة
في زمان او لا في زمان والثاني مح لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فيتعين الاول
فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان ووقع الحركة في فرسخ خلاء ساعة و
في فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق
الثاني كزمان حركة عديم المعاوق هف الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه لو كان خلا لكان الاجزاء
سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض

الآخر لانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في
بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس
حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره اجيب عن الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلا بانا نختار ان الخلا امر عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان
قلنا الزيادة والنقصان باعتبار العرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض
واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بوجودي بانا لا نم انه لو حصل
الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه لم يتميز البعد المجرد عن البعد المتمكن
قلنا لا نم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل
والاتحاد حتى يلزم منه تجويز تداخل العالم في حبة خردلة التي هو محال واجيب عن الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلا ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان
مفتقرا الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان
يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغناء عن المحل و
لا الحاجة اليه فيكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن
الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس بوجودي بان البعد المجرد عن المادة لا تقبل الحركة
وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد المادي فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام
لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمنع قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلا بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم يقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة
في الخلا لا في زمان وليس يكون الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي هي لا تتقرر الا على مسافة فهي
منقسمة بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فنقول
الحركة في مسافة فرسخ يستدعي قدرا من الزمان لما هي هي وقدرا آخر من الزمان بحسب
ما في المسافة من العائق والزمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يتغير بسبب
ما في المسافة من الجسم من رقة القوام وغلظه ما قلنا واذا كان كذلك فالزمان الذي يستحقه
الحركة لذاتها هو ساعة في الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات

اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في الملاء من المعاوق فاذا فرضنا ملاء
عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة و
تسع ساعات هي بسبب ما في المسافة من قوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذي
بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف
الذي ادعيتم انما يتم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه
في مقابلة العائق كان الحركة للخلاء واقعة في الزمان الذي يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية
كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار آخر من الزمان يستحقه بسبب ما في المسافة
من العائق واندفع واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الخلا بعد متشابه
مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من الترجيح
بل مجموع العالم حاصل في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من
الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء
بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملائمة بينهما والمنافرة بسببهما فان
الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز فيقتضي القرب من
المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر
المركز فيقتضي القرب من المحيط والبعد من المركز وعورض الدليل القائلين بان المكان
هو السطح الباطن بان القول بالسطح بط لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم بط لتناهي الابعاد
بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالحاوي له حيز وحيزه
هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول
لا نم ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام ينتهي الى جسم ليس له حيز
وله دفع وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه واللازم بط بالضرورة بيان
الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريا

الا عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا والا يكون ساكنا لا يقال سكون الجو بتغاير نسبته مع الساكنات والجو عنده حرام الملاء نسبته مع الساكنات واحدة فيكون ساكنا لانا نقول بتغاير نسبته الجو الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون بتغاير نسبته مع السواكن وللقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح لا مفارقة سطح من المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الجو والحركة بالنسبة الى تحقق مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازديادا والمكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا كعب شمعة مدورة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد وعند تكعيبها وبالعكس اى كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعيبها وللقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازديا د السطح المحيط بها باقية بحالة فان الشمعة عند تكعيبها على هيئة وشكل لم يكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة حلاء الوسط اول زمان الارتفاع لان الانتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب وللقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا يحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بعضة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الذى انتقل الى مكان كان مملوا او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذى انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول بط لان حركة الجسم في مكانه موقوفة على خلو مكان المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني بط لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة ابعضة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار

ويحصل عقيبه مقدار زايدا وانقص لانا نقول زوال مقداره وحصول آخر فرع على وجود الهيولى ووجود المقدار وكلاهما ممنوع وللقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اى الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد عبر عنها بالاستعدادات ووجه انحصار الكيفيات اما ان يكون مختصة بذوات الانفس محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وهى الانفعاليات او لا يكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بالكيفيات بذوات الانفس وهى الكيفيات النفسانية او لا يكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات وهى الكيفيات المختصة بالكميات او لا يكون مختصة بالكميات وهى الاستعدادات اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر الاقسام وذكر فيه ست مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في المشروبات البحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وانما سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت انفعالات الاول بالانفعاليات لوجهين احدهما انما يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها يحدث باسرها للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منها تابعة للمزاج الذى لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال الذى هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم انفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما تقول للعليل انه ليس بشئ وسميت باسم الامر الذى هو التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة ينقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى الملموسات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

ويسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها يكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بتوسطها من الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين واللزوجة والهشاشة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها عم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا يجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى الاصوات والحروف والى المذوقات وهى الطعوم والى المشمومات وهى الروائح قال البحث الثاني في تحقيق الملموسات اقول البحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف والرسم او لا شئ اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب اشتباهه بالغير فذكره من خواصها ما يقصد وانما تعرضنا بل قصدنا بها بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وانهما وجوديتان فعليتان من تفعل الصورة بواسطتها في المادة والحرارة كيفية تقتضى تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تحدث الثقل والتصعيد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه يتصعد الالطف فالالطف فان الالطف قبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذى هو اسهل من الارض والاصل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فيفرق الاجسام المختلفة الطبايع التى حدث المركب من التئامها فيلزم عند تفريق الاجزاء لكل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما من اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام لو كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا امال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تلبينا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تلبينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان كان اللطيف اكثر من الكثيف والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية

هى حرارة الجو النارى المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد يحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت الجرمية العناصر الشفافة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم بط لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بل انما تسخن ما يجاورها من العناصر قال واما البرودة اقول البرودة هل هى عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانها وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا قال واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال الامام هى البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كان الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل العسق من الماء لانا نقول العسل وان كان العسق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول الشكل والتشكل الحاوى الغريب وسهولة تركه والمرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول الجفاف وعلى الثاني هى الكيفية التى بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوى الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان ينفعل عن الغير فيهما متضاد قال واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يحرك محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمى الى اسفل ويسمى المذكور الخفة والثقل اعتمادا والحكماء اثبتوها طبيعيا والميل الطبيعى لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعى اذ لو الطبيعى في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعى فاما الى غير الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما محال اما الاول فلامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعى والا لكان المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع واما الثاني فلامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعى لامتناع

طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم ذي ارادة كما في الانسان
على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا من نفس غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن
في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كما في الحجر المرمي الى فوق وقد
تجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا
الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع كما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل فان [illegible]
كما في الحبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين
ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد وعنه
دفعة واحدة محال ولذلك اي ولاجل جواز اجتماع ميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة تجد
حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر فان الميل الطبيعي
في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة من الحركة القسرية
في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك
المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة
وهو ممتنع وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة
القسرية والجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق وزيادة قال والصلابة ممانعة الغامز اقول
الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة
كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن فيكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه و
لا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية
يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا و
لا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة
واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب الذي لا ينغمز وهناك امور ثلاثة الاول
عدم الانغماز الثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ
في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين
ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز

وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن الشكل الخاص والملاسة هو استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزائه
بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما
بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فيكونان من مقولة الكيف
قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول البحث الثالث في تحقيق المبصرات منها اولا بالذات
المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات
ماهية وجهلها اي وجودا قال الامام اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم
والذي يقال من ان السواد هيئة متفرقة للبصر ركيك لان العقلاء ببداهة عقولهم جزموا بكون
التفرقة بين السواد والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصور الا
بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض
بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج
الا ان فيها اجزاء صغارا جمدية خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى ابيض لذلك
فانا نعلم ان اجزاءه صلبة [illegible] لم ينفصل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى ابيض لذلك
والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان
حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما
في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد
السلق صار اثخن والحس يدل [illegible] مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق
لكونه اثقل واسقط يدل على عدم مخالطة الهواء وكذلك العذراء وهو دواء يشبه بالبيض يحصل
من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فان ليس
العذراء بحيث بعد الابيضاض [illegible] بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية وعلى ان
الارض بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان
يتركب من السواد والبياض وقيل اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة

وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل
بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص عند تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان
في الظلمة وعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس
والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول واعترض على هذا الاحتجاج بانه
لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا يرى الالوان عند عدم الضوء بسبب
فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه
مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء مخالف بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني
ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة او يمنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء
الفصل محسوسا من ان الضوء شرط وجود اللون قال ونوع الالوان اقول الالوان قد
توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يخالطه شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان
وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار مضادة اختلاطا لا يتميز معه في الحس فيرى هذا
الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة
كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة اقول
اختلفوا في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل
ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما
الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء لنا ته الى غيره وكل منحدر ومنعكس
متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم
ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحصل في مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء
عال او شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان
الاضواء لو كانت اجساما متحركة يقتضي طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع
الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما لكانت محسوسة مبصرة سترت
ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع خلافه فان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد

كان ما تحته اظهر وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر فانه
لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا
لما تحته مثل الزجاج الغير الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل والتزايد حجم
الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع
بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون وبان
الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشارك في
البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية
ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض عند طلوع
الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم
من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس
فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر
ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المكيف
بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله انا لم نحس اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخل
ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس تقرير الجواب انا لم نحس بالظل
كما نحس بضوء الجدار المضيء لمقابلة الشمس لضعف الظل فان الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف و
الضعيف لا يحس به قوله لضعف لوده اشارة الى هذه والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى
لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما
للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي ليس من شانه
ان يصير مضيئا لا يكون مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كانت الظلمة كيفية
مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا او قد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن
الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول ان الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة
المحيطة بالرائي قال الرابع في تحقيق المسموعات اقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات
وهي الاصوات والحروف وبها تعلقا ان عن التعريف لجلاء ما هيتهما والحروف كيفيات تعرض

للاصوات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض اخر يشاركه في الحدة والثقل مراتي المسموع احترز بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملايم وغير الملايم فان كلا منهما قد عرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميز ابي المسموع لان الطول والقصر والملايمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانها من الكميات وهي غير مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانها مطبوعا وغير والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف ينقسم الى مصوتة وهي التي يسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما وهو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ح ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والتاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه الى ان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت ويصله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج بسبب القرع وهي امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يخرج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع والقالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انضغاط الهواء المتباعد منه الشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذين هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء قد يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شي من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس فاذا رأينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشب شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولانه اذا اخذ انبوبة طويلة واخذ احد طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت

عال يسمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء في الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن ملاقاة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك بالمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار الفاعل والقابل بان يقال الجسم الحامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة والفاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ويطلق التفه على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي تعد من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاول وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخ ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة والمخالفة يسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة

باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط باجزاء الطيب المتحللة من ذي الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة ينتشر انتشارا في مواضع كثيرة كل واحد منها مثل رائحة التي احس بها اولا قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك اي ليس لراسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها يكون حالا ثم هي بعينها يصير ملكة والامور المتعلقة بالفصول يجمع ان ينقلب بعضها الى البعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة والثاني في الادراكات والثالث في القدرة والارادة والرابع في اللذة والالم والخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون للنوع مزاج مواضع الاخر بالنسبة اليه وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوة الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وليس بحاس فيكون الحيوة غير قوة الحس وقوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية فقوله العضو المفلوج حي وليس بحاس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنع مانع للاحساس والتغذي عائق لان القوة ما يؤثر بالفعل وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل يلزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشي الذي من شانه ان يؤثر بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشي ومنع ايضا بان غاية الثبات مخالفة حاوية الحيوانات بالحقيقة والذات فلا يلزم

الهيات

من مغايرة غاويه الحيوة لها مغايرة غاويه الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها فان الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة متولدة من بخارية الاخلاط سارية في عروق متشعبة من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية والموت الحيوة كان الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحدة مشروطا بقيام الاخرى بها واحد والالم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو ممتنع وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال الثاني الادراكات اقول البحث الثاني الادراكات الادراك غني عن التعريف لان من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشي اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا كانت الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل الجزم العقلي بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا صدق اللازم بواسطة فان الشي اذا كان معلوما بالبديهة يلزم من تصوره تصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى منه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل

اضطراب في تعقلات العقل سيما في فيحتاج الى ما يخلص عن شبهات التوهم الى صرف التعقل
فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض والاعتراض نعم لو تعرض وجه التنبيه
عن ايراد التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل يجب اصل النظرة او يا كثب وقد
يقصر فهم المتنبه على عن فهم المراد ويحسبه يحتمل الى اخر حتى منه التفهم الا ان يقصر مطلقا فينبغي
التدبر فكل يتيسر ما حصل له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف الادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش
فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه منا التعريف ما لا يخفى
لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو
تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى
وهذا التعريف تعيين المعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس
والشي المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج والخارج اما مادي او
غير مادي فهذه اقسام اربعة والاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول
بدون الحلول والثاني بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول
مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك
والثالث ادراكه بحصول الصورة منتزعة عن المادة مجردة عنها مادية قوله هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك متناول للجميع فان مثل كذا عنده كما اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله
فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله متناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون
بالحلول فيه او الة او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض لها انحاء فبعض
احدها الى ذي الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا يحتمل ان ذكرهما في التعريف وبسبب عروض الاضافة
يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان الادراك انه يدرك والى
الادراك بآلة وللتنبيه على قسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة
فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة
فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة هو الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون

اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدركة ايضا فان
قيل الحضور عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون
مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشي عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره عند الآلة
ان كان ما به يدرك الآلة بان يكون حاضرا امرين احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فالنفس هو المدرك
ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان
يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم ان الادراك
اما ان يكون ظاهرا كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما ان يكون
باطنا كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا
اما ان يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في
صدر الكتاب الى قسمة التعقل الى التصور والتصديق والتصور لا يقتضي عدم انقسام غير التعقل
من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال
النقيضين او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون بموجب اي الدليل او لا يكون لموجب الثاني
اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض
بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض
لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق
اي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان
كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو
الوهم والتصور اي تصور الشي الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي
يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره وتمييز الا يتحقق الا
مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه
لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا او مستقيما
ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ارادوا
بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه

يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال واذا كان
كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة
والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهيتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها
وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل ان الصورة عرض لانها موجودة
في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها وقوله والشي قد يتصور نفسه اعتراض
آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الشي قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور
وجود صورة المعلوم في العالم لزم من تصور الشي نفسه وجود صورة الشي في نفسه فيحصل فيه
مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشي اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل
هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او ذاته فاذا تصور الشي
نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشي عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين
او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق خاص
بين العالم والمعلوم فتعدد العلم بتعدد المعلومات لتعدد الاضافة لتعدد المضاف اليه وقيل
العلم صفة حقيقية توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم
بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشي
واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الشي بذاته نفس ذاته فالعالم والعلوم والعلم واحد
وهو الوجود الخاص وعلم غير الشي بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم في
العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم غير العالم
والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق في الاول
امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم بالشي الذي هو خارج عن العالم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول
صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة
الصورة الى الشي المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول

ونفس ذلك الشي الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشي ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها
يكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشي في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا
ان كان المعلوم ذات العالم لا شك يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات
العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لا شك يكون تلك الحقيقة نحو قائمة بذات العالم
فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون
المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت
صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا ففرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه
واما الشبهة فلان المتصور الذي هو جوهر جوهر نسبته ذاته فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث
هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها
جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا او يمتنع ان يكون الشي الواحد بعينه جوهرا او
عرضا والجواب انا لا نم ان الماهية من حيث محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نم
ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها وشبح الشي ومثال ذلك الشي مغاير
له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشي في العقل هو عين الشي واذا كانت الصورة العقلية
مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشي الواحد
بعينه جوهرا او عرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشي المعلوم او حصول نفس الشي المعلوم
فهو من حيث انه حصول شي ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها
لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود ايضا
نفسه مفهوم عرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه يصدق عليه حد العرض اي يصدق عليه انه موجود
في موضوع بكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال فرعان على القول
بالصورة اقول فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة
العقلية اي المجردة عن العوارض الغريبة واللواحق المادية التي لا يلزم ماهية الشي عن ماهيته الحاصلة في

تغايرها الخارجية المغمورة بالعوارض المادية فان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومحاذية لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها صورة اخرى مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان العلوم بها في ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصورتها وثالثها ان الصورة الخارجية متوقفة لحدوث صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير محاذية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صورة متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصور الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية غير متوقفة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني الصورة العقلية كلية على معنى انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور جزئية في نفوس جزئية هي بهذا الاعتبار يكون جزئية بل الصور كلية لان المعلوم كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصور العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء على معنى انه اذا سبق الى النفس ايها والذي من تلك الافراد يقع عنه بهذه الصورة واذا سبق صاحب النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تاثير في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم الاجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار ما لها هو مبدا انفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانها تحضر عندك حالة بسيطة اي مبدا انفصيل تلك الامور وتفصيل يتعلق باعيانها بكل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للكل على ان يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا فعملته وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته وكما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء **قال** مسئلة للنفس اربع مراتب **اقول** هم مباحث الادراكات يسئلة في مراتب النفس التي بحسبها تستكمل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهي قوة استعدادية من شانها التعقلات الاولى وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم والثانية قوة اخرى يحصل عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتهيئا لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي لها ان يحصل النظريات المفروغ عنها متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد **قال** الثالث في القدرة والارادة **اقول** المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة بها تؤثر وفق الارادة مثل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع او غلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء والرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد فقيل القدرة مبدا الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدا الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا يكون مبدا الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدا الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا يؤثر على وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا يؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدا الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

ما بالعرض مكان الملايمات لان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمس انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية فظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل الانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يحصل اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل الانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق **قال** الخامس في الصحة والمرض **اقول** المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عنى كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل في الوقت الواحد بحيث لا يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **قال** واما القسم الثالث **اقول** لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب مع غيرها واما ان يكون عارضة لا وحدها بل يكون مركبة عنها وعن غيرها واما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة وهي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر

ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية وهو كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي يكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون **قال** واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية **اقول** لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصحاحية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية **قال** الفصل الرابع في الاعراض النسبية **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث في الكيفية شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلثة مباحث الاول في ماهيتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في ماهية الاعراض النسبية اي وجودها انكر وجود الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين محالها فتلك النسبة ايضا في المحل وكانت غيرها ذاتها وتلك الغير ايضا حاصل في المحل فيكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبيا لكانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يرد بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومتنوعة بتكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فيوجد من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم يكن

فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والنفوس ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يرسم القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ التغير في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي مبدأ الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر فيحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يكون مبدأ الضدين بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كان القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست صالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة يرادف الارادة فمحبة الله تعالى يتعلق للعباد اراده كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبته تعالى عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم يحصل ترجح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قال الرابعة اللذة والالم وهما يتصوران أقول المبحث الرابع كل من الالم واللذة بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر

وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمة او ملزومة او لا لازمة ولا ملزومة ولا يكفي في بيان انها نفس ذلك الادراك ان يقال ان ما نجده فيكون هو هو لان هذه حجة خطابية وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما للادراك فلا مشاحة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس هي نفس ذلك الادراك ولا شك ان هذا لا يتحقق بهذا الوجه وسند مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك واحدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك تقدم تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه فاللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا يتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال عليه بالحقيقة وارده بالمخصوص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول اللذيذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير جهتا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واعتبر الخير لافادة التخصيص بذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلتها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود ثم عند موقع فائدة القيود هنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن انه وضع

فان الشيء فوق لا يكون فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والامكان هي الشيء وانسبيا ويوع فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الفوق من حيث يكون معقول بالقياس الى الغير والوجه احتجاج الحكماء بان الفنا والغنى لو كان ثبوتيا لزم ان يكون الفنا والغنى وصفين موجودين في الاعيان واللازم باطل والالزام ان يكون وصف الفنا والغنى عرضا حقيقيا قائما بالفاني والباقي حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم ووقوع الملازمة فانكم عن الامس بانه فان وماض سواء وجد الموقن والاعتبار ام لم يوجد فهما امران ثابتان وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما علم يكن فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا وفانيا والفنا والمضي ليسا سلبين وليسا معا نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان ولعل ان كون الشيء علويا كفوقية السماء سابق كونه فرضيا فان فوقية السماء ربما فرض بل العقلي هو الذي يمكن ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما الوهمي فهو الذي نفرضه الفارض من ان كان محالا والوهمي يشمل التوهمي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال الثاني في الاين أقول المبحث الثاني في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان وهو انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا الحصول الجوهر في حيز فصاعدا في مكان واحد سكون وحصول الجوهر في مكانين متعاقبين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وسائر حركات الافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ثم يرجع الى الفعل والحركة يشاركها الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احديهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي بالذات اليه فيكون حصوله ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان التوجه ما دام كذلك يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الامر المتأدى اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال

للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المتأدى اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة من كل الوجوه فانها ليست كمالا اول له من حيث هو بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون هذه الصورة كمالا اول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل هذا المعنى وحاصل هذا الحد ما قاله قدماء الفلاسفة من ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل الوجوه والا لكان وجوده وكونه بالقوة ايضا بالقوة فيكون القوة حاصلا وغير حاصله هذا خلف بل يجب ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكره وقد طعن ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان الموقوف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا باللادفعة الموقوفة بالآن الموقوف بالزمان الموقوف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج اولي فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن والزمان فلا يلزم الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اوليتين ممنوع قال وذلك قد يكون في الكم أقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة يقوم اولا بالمقولة وبتوسطها يعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذ التحقيق ان ذلك ليس بمعقول المقولات التي يقع الحركة فيها اربع الكم والكيف والاين والوضع والحركة في الكم يقع باعتبار احد امور اربعة التخلخل والتكاثف والنمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف

فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا تكون في نفسها
متقدرة لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان تختص تارة بمقدار دون ما هو اكبر
واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدار الصغير وتلبس مقدار الاكبر او بالعكس والنقل دال على وقوع التخلخل والتكاثف
وجهان احدهما دخول الماء في القارورة الممصوصة [illegible] ان القارورة اذا مصت وكبت
على الماء يدخل فيها الماء ودخول الماء فيها لا يتصور الا بخروج الهواء ان القارورة اذا مصت خرج منها
الهواء وبقي مكانه الهواء الخارج غالبا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص
زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبيعته عند صعود الماء فيرجع الى الحجم الطبيعي والاول
محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني تصدع الآنية عند الغليان [illegible]
ان الآنية او ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان تتصدع الآنية والانصداع لا يتصور
الا من احد امور ثلثة اما بسبب حركة ما فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث
بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنتقل
الآنية الى تلك الجهة لا الانصداع وان كانت الى جهات يلزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة
المتشابهة وايضا [illegible] فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد
مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه بحيث [illegible] زيادة في جميع الاقطار
على مناسبة طبيعية والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة بسبب [illegible]
ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل [illegible] ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما في
اذا العنب [illegible] الماء البارد واذا صار حارا بالتدريج [illegible] بالتدريج
والحركة في الكيف [illegible] الماء البارد اذا صار حارا يكون متغيرا في هذا النوع من الكيفية
[illegible] يكون حركة في الكيف واما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز
كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا
بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الاربع [illegible] الغالب عليه فاذا [illegible] جسم من جنس ما كان مغلوبا
فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به [illegible] احساسا
لا يمكن التمييز من احادها [illegible] الحرارة والبرودة لانا نقول [illegible]

والبروز حاصل فان الحس يكذبه لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا [illegible] البشرة [illegible] ان يصل الى
تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت
اليها [illegible] كما يحس بها اذا صار الماء حارا [illegible] واما الثاني فلان الماء الطيف
يسهل تفرق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما [illegible] يكون انفصاله غير طبيعي فان
انفصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل
البروز بل انما [illegible] اجزاء نارية [illegible] باتا الجسم مثلا لو كان حرارته
بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية [illegible]
[illegible] من الكبريت اذا [illegible] مصباح [illegible]
في الوضع بان [illegible] المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك [illegible] فان قيل ان
الفلك كل جزء منه متحرك في المكان ولما كان كل جزء منه متحرك في المكان فالكل متحرك في المكان اجيب
بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق [illegible]
الكل [illegible] مكان الكل اي كان الكل في مكان ليس مكان الجزء [illegible] مكان الكل
[illegible] مكان الجزء [illegible] مكان الكل [illegible]
محيط [illegible] كل جزء مماس [illegible] مكان الكل [illegible]
مكان [illegible] لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون [illegible]
والمجموع لا يكون [illegible] لان المجموع حقيقة [illegible] وكل واحد من الاجزاء [illegible]
[illegible] من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك [illegible] واما الجوهر فلا يكون فيه حركة لان
حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد
دفعة فلا يوجد بين قوة الصرفة وفعل الصرفة كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد
والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد
والتنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة
لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل آخر وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد
تحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات

[illegible] في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات
لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا لم
كل متعاقب [illegible] بين جوهرين متعاقبين كل متعاقب [illegible] لا يكون شيء من الجوهرين
المتعاقبين موجودا في [illegible] سال الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة [illegible] اما بيان امكانه في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون
بين كل كيفيتين متعاقبتين كل متعاقب [illegible] لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان
الذات المتحرك هو موضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجوهر فان الذات
المتحرك هو الجوهر المتقدم [illegible] وعلى التقدير لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون
المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها انعدام دفعة
[illegible] المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة في المقولات [illegible]
[illegible] لموضوعها فان كان موضوعها [illegible]
الحركة لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان [illegible]
وكذا متى [illegible] بحيث ان كانت الحركة [illegible] واما الجدة فيقع
دفعة فلا يقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من
التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة
والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني
[illegible] لم يكن [illegible] التسخن [illegible] وبينهما زمان سكون والا لزم
تتالي الآنات قال ولا بد للحركة من ستة امور اقول ولا بد للحركة من ستة امور ما منه الحركة اي
المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما
به الحركة اي المحرك وهو الموضوع [illegible] الزمان [illegible] انما يتحقق بوحدة موضوعها اي
المتحرك [illegible] لم يكن الحركة واحدة بالشخص [illegible] العرض الواحد بالشخص بموضوعين
[illegible] الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص [illegible] من مكان الى مكان او
[illegible] من [illegible] في زمان واحد ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال [illegible]

الى السواد لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاول بعينه الثاني لاستحالة اعادة المعدوم لان الانتقال
الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما فيه الحركة اي المقولة [illegible]
لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين [illegible]
ووحدة الزمان [illegible] الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين في مسافة
واحدة [illegible] الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتعدد الحركة بوحدة الزمان
[illegible] في زمان واحد [illegible] ما فيه الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في
زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان [illegible] فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص
[illegible] ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلثة اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى [illegible]
المبدأ والمنتهى [illegible] لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل من الثلثة [illegible] فان المتحرك من مبدأ واحد
ينتهي الى منتهيين في زمانين وبالعكس اي المنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة
المحرك وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو تحرك حجر جسما وقبل انقطاع حركته حركه آخر
كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة [illegible]
[illegible] فيكون واحدا بالشخص وتنوع الحركة [illegible] المبدأ والمنتهى فان الصعود
اي الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة [illegible]
[illegible] الحركة كالاخذ من الابيض الى الاصفر الى الاحمر الى السواد واخذ الابيض الى [illegible] السواد [illegible] الى
السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان [illegible] المحرك فلجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد فان المحركات المختلفة [illegible] كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة الآخر [illegible]
لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع فلجواز [illegible] عارض واحد [illegible]
[illegible] عارضة [illegible] الموضوعات [illegible] مع اتحاد الحركة بالنوع [illegible]
اي لجواز اشتراك الموضوعات المختلفة اي الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة
فيجوز اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسي [illegible]
والاستحالة والنمو والوضع فانه لو كان الثلثة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو اي
الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم والوضع [illegible] مختلفة صارت الحركات

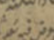
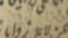
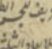
المذكورة مما ... ان المقولة ... لا يخالف الا بالاستحالة ونحوها والحركة ليس بينهما ... الحركة والزمان
من ان الحركتين المختلفتين لا يجوز ان يتصل احدهما بالاخرى حركة واحدة ... ومن ان الزمان لا انقسام فيه ولو فرض فيه تغاير
فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي الموضوع والتضاد في الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطرفين
فيلزم ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما هو ... لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد
والبياض فان ... بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون
التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما ومنتهيهما نقطتان متماثلتان من حيث
هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ الحركة والاخرى
صارت منتهى الحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة
في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة
الحالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته   ولا بد لها من قوة
الحركة لا بد لها من قوة يوجبها لان المتحرك ان تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم
باطل فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد ان يكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك بسبب
من سبب خارجي ... سميت الحركة قسرية والا اي وان لم يكن تلك الحركة بسبب من سبب خارجي
فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر
عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه
ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة وان
عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية بطوءا فحينئذ يكون الحركة بطيئة والحركة
السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة
بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف
ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا
شيء من الفصول كذلك فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات
بالسرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات ... ولو كان البطوء لاجل تخلل السكنات
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات ... الفرس ... يوم الى الحركات الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم

على حركة الفرس لكن الفلك الاعظم تقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره والفلك الاعظم ازيد من المسافة
التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته
الف الف مرة فيلزم ان لا يحس بحركاته المقصورة في تلك السكنات والواقع خلافه وايضا اذا غرزنا خشبة
في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع لخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال ينقص
الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في
الارتفاع وهو محال والا لاستوى المداران في المقدار او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة
الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس في جزء ويسكن الظل ولا ينتقص جزء منه جاز
ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطأ من
حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي
الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما
والمشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين   المشهور انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين
مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو وذهب افلاطون انه لا يكون
بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على المشهور بان المتحرك الى حد من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان
وصوله الى ذلك الحد في زمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى
ذلك الحد او لا فان كان الاول ففي ذلك البعض هو زمان الوصول لا الكل وان كان الثاني فالوصول في
الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل
الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق
العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ما كان واصلا فلا بد وان
يفارق عنه في آن آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مغايرا للميل الاول لامتناع ان يكون
الميل الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه ... في ان اللاوصول ...
ان اللاوصول مغاير لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد في آن واحد والا لزم
اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد ... لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل والا
لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى ... فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون

ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا بمتحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع اقتضاء العلتين
ومنع تتالي الآنات   لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة والمضاف
يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة
وحدها وليس عرضا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة والمعروض الذي يعرض الاضافة وهو المضاف
المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض لها الابوة والثالث الاب الذي هو الذات
مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هو الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس الى ماهية اخرى يكون تلك الماهية
ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان مختلفتين كالابوة والبنوة او
متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت
ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة
التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة ومن
خواصها التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد
وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا
بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الآخر من حيث كان مضافا
اليه كما يقال الاب اب للابن والابن ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى العبد فاذا لم يراع ذلك اي
لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من
حيث انه انسان فيقال الاب اب الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا
الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف
كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات
حصلت البنوة في الآخر اما لو حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصيل موضوع الاخرى مثلا اذا
حصل موضوع الابوة لم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق الطرفين بان يكون كل واحد من
المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان
يكون لكل منهما صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا كالضعف والنصف او اختلافا غير محدود ككونه زائدا
وناقصا ثم انفعال الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق

فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر
كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف
زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد
منهما وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما الواجب فكالاول واما الجوهر فكالاب واما الكم فكالعظيم
والكبير والصغير واما الكيف فكالاحر والابرد واما الاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالاقدم والاحدث
واما المضاف فكالاقرب والابعد واما الوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما الملك فكالاكسى واما الفعل
فكالاقطع والاصرم واما الانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات في تخصيصها وتنوعها وتجنسها
وتضادها تابعة لموضوعاتها فان كانت الموضوعات اشخاصا وانواعا واجناسا واضدادا كانت
الاضافة العارضة كذلك   شرع التقدم على الشيء قد يكون   لما كان التقدم من انواع الاضافة
جعلوه عقيب الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم
قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن والثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء
بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث
التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم ... الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب معتبرا فيه ويسمى التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية
كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدى من الطرف الآخر الخامس التقدم
بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض وزعم انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان
يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع لانه ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية
لذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء
الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر ... والحق انه عائد الى التقدم بالزمان
لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيره بل التقدم بالزمان
يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة
الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان

هو خس المتقدم وايضا لو ذات يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة
او ابتدى من طرف الماضي وبالعكس لو ابتدى من طرف المستقبل ويتبين باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر المصنف
على المباحث التي ذكرناها وختم الكلام في الاعراض   الباب الثالث في الجواهر لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض
شرع في الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر
منحصرة في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر و
هو الهيولى او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا ولا وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق
التدبير والتصرف فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز
اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة الجوهر
الجوهر ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح
والا فهو الجسم للاختلاف بينهم في المعنى بزيادة القسمة ومباحث الثالث ينحصر في فصلين الاول في
مباحث الاجسام الثاني في المفارقات   الاول في مباحث الاجسام   الفصل الاول في مباحث
الاجسام وفيه خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اتصاله الرابع في حدوثه الخامس في
تناهي الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يحتاج الى نظر لانه في ذاته
محسوس بل لانه بالحس ادرك التعرض بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان
الحس ادى الى العقل ذلك فحكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس
فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا بل الحس معاون
للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان يكون ماخوذا
من الحس من جميع الوجوه بل يكفي كذلك فيه ما لا يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم
من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطح واحد الا انه حيث ادى اليه ذلك حكم العقل
بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ما يلقيه اليه ادراك الحس واما تعريفه
فالحد الرسمي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق
المتقاطعة على الزوايا القائمة احترز بقيد الجوهر عن الكم التعليمي فانه ان قلنا الجوهر جنس للجسم والا لازم لها
فلان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة من العوارض الخاصة لا من الذاتيات والزاوية

القائمة هي احدى التي تحدث من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا اليه اي لا يميل فيه
الى احد الجانبين هكذا  فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال
اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا  والمراد بكونه قابلا كونه يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة لان الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل اذ يمكن ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع
للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على زوايا قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لان السطح قد تتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم تقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح الجسم فيه فان السطح تتقاطع فيه ابعاد كثيرة
لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل تتقاطع فيه ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة
واما على زوايا قائمة فلا تتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا  فالابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة
يختص بالجسم والسبب في التقييد المذكور اي التقاطع على زوايا قائمة اخراج السطح فان السطح عرض فخرج عن التعريف المذكور
بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل التقييد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم
بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان
الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قبول متقابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي ليس كذلك
فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه
بل مقومة له وقد صرح ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وقد فسر فيه الامكان
بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه
بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين وقد وضع
مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان عرضا لم يكن فصل الجوهر لان جزء الجوهر جوهر
واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل فصلا فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا او
الوضع لان الجوهر جنس الجواهر فيلزم دخول الجنس في حده فيحتاج الى فصل آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل
في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية   وبهذا علم ان الجوهر   وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز
ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوع منه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون

الجنس واختلاف جهتي الفصل واحتياج الفصل الى فصل هو جوهر فيلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل
يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا تحته لجواز ان يكون عرضا عاما له
فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم
جواب الدليل الذي ذكره على ان الجوهر ليس جنسا الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن يقول ان الجوهر
جنس للجواهر وان الجوهر جنس لجواهر النوعية لا لها والفصول لها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون
جنسا للنوع عرضا عاما للفصل قال الامام على هذا التعريف شكوك الشك الاول انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه
لان كل عاقل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتحيزا الى غير ذلك من العبارات وان كان لا يخطر
بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة
التي لا يحصل الا للافراد الثاني ان قولنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم
يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة التي يشار اليها
بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى لا بد من اثباتها اما من الضرورة واما من النظر ولا
الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فتصور الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم
فلو استفيد تصور الجسم منه لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهو التعريف فيبطل
التصور لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى
والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل
فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن للصورة
مدخل بما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذي ذكروه
غير مشعر للجسم بل للهيولى فقط فان قيل يقال الهيولى لا يقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا
يكون فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى والصورة مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول
الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر
ان التعريف الذي ذكروه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن ان نذكر الاجوبة
عن هذه الشكوك يمكن الاول ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة ما
معنى الجسم الكثيف الذي يدركه متحيزا حجما ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لا يستغنى

بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد
يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يعرفها ويوضحها وعن الثاني بان المراد حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور
معرفا للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل الذهن منه الى المعرف لا لان يحكم به على
المعرف فيكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله
لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول
والفعل قلنا بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا اتحاد فيه
ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن
فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركيبها من الجنس والفصل
على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها
مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل
باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يمكن ان يفرض فيه
طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب من
جوهرين فصاعدا وقال المص لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل يعلم في كل واحد
من الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه
المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد
الثاني في لواحقه اجزاء ذهب جمهور المتكلمين   البحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل
جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او غير مختلفة الطبائع كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك
ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة ثم اما ان
يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما الانقسامات متناهية
او غير متناهية فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية لا ينقسم اصلا
اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلا ولكن ينقسم وهما
وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها ان كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لا ينقسم اصلا
وهو مذهب النظام وبعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متناهية من اجزاء بل هو متصل في نفسه

كما هو عند الحكماء او لا تنتهي بل هي متناهية وهو مذهب الشهرستاني ولا يخفى كونه غير مخالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب الحكماء احتج المتكلمون على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لكانت وحدته منافية للقسمة الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال والحال ان تقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل يرتفع الوحدة اي تبطل والاستدلال الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة فهو متصف بخواص مختلفة فان منقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بمماسة غير حاصلة في الجزء الاخر فان منقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا منقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل منفردا سعة تلك الخواص والقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يتصف بخواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية الجسمين المتحاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كانت الجسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا اي ان لم يكن هوية الجسمين المتحاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم ثم التقسيم يبطل ذلك الجسم الواحد وحدث بالتقسيم الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الاخرين فيلزم مما لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت جزءا من الماء بحر نيا جوا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واحدث بحرا آخر لانه حين توجد الانفصال في موضع شق الابرة تعدم في ذلك المقدار ومعنى نفي ذلك المقدار فقد نفي ما كان متصلا وظهر جزء الى اخر البحر وفساده لا يخفى والقائل ان يقول لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالتقسيم امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل والقائل ان يقول ان الحاصل من الوجوه المذكورة من بينه لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه وانه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل فيجوز ان تكون تلك الاجزاء لا تنقسم ارادوا به اثبات الجزء الثاني

من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي تتألف منها الجسم لا تنقسم بوجوه الاول ان كل جزء من الاجزاء لا ينقسم لانه لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخرى فننقل الكلام الى تلك الاجزاء فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل محال بوجهين الاول ان كل عدد سواء كان او غيره قالوا هو موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكنا ان نأخذ اعدادا متناهية من تلك الاجزاء فيأخذ مجموعها اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض قطعا لا يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم اولا واما الثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول ومع يمكن ان نضم الاجزاء المتناهية بعضها الى البعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فاذا ثبت هذا ويكون نسبة حجم الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى حجم سائر الاجسام المتناهي القدر المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكنه نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاعداد الى الاعداد التي ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للقدار فلو كان جسم متناهي القدر من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاعداد التي هي متناهية الى اعداد الجسم المؤلف من اعداد متناهية الى الاعداد التي انه غير متناهية الى اعداد الجسم الذي اعداده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاعداد الى الاعداد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا يقطع تلك المسافة اصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو المطلوب لانه وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة فان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لانه ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا لزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد من ان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب والقائل ان يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا

كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسام والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لانها انما هي في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة اي الحركة الموجودة في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير قارة منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحركة حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب والقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف فثبت ان الاجسام لا تقبل القسمة والقائل ان يقول ما ثبت مما الوجود الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لانها ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليست بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما امتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا والقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الا انها ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدود لها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هذا خلف فالحركة الحاضرة ليست حركة وقد عرض انها حركة وبني عليه بيان الدليل واللغو ان الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وكذا في المستقبل وفي الان الذي هو فصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان ويستحيل شيء من الزمان في حاضر لانه غير قار الذات

احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان المتحرك سيره فان يمسه غير احتج الحكماء على نفي الجوهر

بسابه اي الوجه الذي يلاقي ما يليه بعينه غير الذي منه يلاقي ما على ثبا واذا ركب سطح من جواهر فردة وجعلت احاديه محاذيا بالشمس صار جهته والوجه الاخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير وجهيه لا يستلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كان جوهرين ثبت المدعى لا شيء يلزم الى انقسام الجزء الى الجوهرين فانها كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتخالفين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع مثل اربعة مثلا ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا وحرك الجزآن على السوا احدهما من اول الخط الى ان يصل الى اخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يحاذيا ويحاذيا يحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة سواء ولزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث كما قطع الجسم السريع الحركة بحركته جزءا قطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا اي وان لم يقطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء وفي ذلك آخر فيلزم ان يكون البطيء لتخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي له اجزاء وتروكان طلوعه في بعض الاوقات كان منها الى الظل ظل نصفه فيكون الاجزاء التي هي وتر نصفت فتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد بين اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاءه وترا يمكن تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الجزء الى ما فوق الجزء الثاني وهو محال لان الجزء الثاني اسفل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء اسفل الى ما فوق الجزء الثاني يلزم ان لا يكون الجزء متحركا وقد فرضنا انه متحرك هذا وان اسفل الى ما فوق الثالث فقط فقطع الجزء جزئين حين ما قطع الخط جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان الحركة الجزء مقدارها جزء نصفت حركة جزء مما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة السادس ان الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج والاشياء تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فيقع اقل منها ولزم الانقسام

فيلزم

ولانا اذا فرضنا جسما مركبا من الاجزاء المصمتة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم ان الانف [illegible]
جميعا بالاسر فان كان الجزء كرة اي محيطة اكثر من حد واحد كان في الجزء واما قسمته الى الان كلامنا اقل من ...
السابع اذا دارت الرحى فيما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز
الرحى اما ان قطع اقل من جزء او لم ينقسم الجزء وهو المطلوب او سكن حين ما قطع الاول فيلزم تساوي حركة الطوق الصغير و
الطوق العظيم في السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة
دار الدور الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يخلل الصغير تارة جزء ويسكن فيتفكك
اجزاء الرحى وكذلك القول في حادي عشر الشبه الثلث اذا اقمت شعبة على ... ان الاقرب يلزم انقسام
الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والانحراف باطلا فتعين الانقسام
ثم انا قالوا الجسم متصل في نفسه اي الخ ثم قال الحكيم لما ثبت كون امتناع الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات
التفاصيل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل
عند الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو قابل للانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا
لم يكن ما ليس الجسم من اجزاء لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تقف
الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لانه
يعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول
لان القابل للشيء القبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات
هو شيء اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة
ويسمى الاتصال صورة قال المص واعلم ان دليل التوسعة يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان
دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية
فلا منافاة بين التوفيقين بحقيقة لجواز ان لا ينقسم اجزاء الجسم فعلا وينقسم وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يقال القسمة الوهمية متناهية
الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة متماثلة فان القسمة بانواعها اي بالكسر والقطع والوهم
والفرض يحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافقت

في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين فيصح بين المتباينين من الانفصال الموافق
للقسمة الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي ما يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء
المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ان يصح بين
كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين اين سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك
الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها
ببعض والانفصال بعضها عن بعض ويكون القابل للامتداد من حيث هو امتداد وطبيعة نوعية
محصلة فلا تختلف متنفصاله في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم ومنا الانفكاك امتداد
المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر مجاور له فيقتضي كل منهما ما يقتضي الاخر فيلزم الخ
واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عارض خارج عن طبيعة
الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عارض خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المص
ولين سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يكون الاتصال وحده الجسم والانفصال يعدمه والقابل لهما
هو الجسم فان الاتصال والانفصال ح عرضان متعاقبان على الجسم فيكون الجسم في ذاته غير
متصل في نفسه ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول
اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد
مقوما للجسم فرع الاول قالوا الخ فرع على تركيب الجسم من الهيولى والصورة
فروعا اربعة الاول ان الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة
الثالث في كيفية تعلق احديهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قالت
الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل
لما ثبت من تناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن
الشكل لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها فالتناهي
يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي
والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليست الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب

للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء والكل في التناهي والتشكل واللازم
بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان
لكل جزء من الصورة يتوقف بزمه ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تب الكل
جزء الصورة وكانا في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليلا من الصورة لكان الموجود فيها ما فرض
الاكثر فيه موجودا لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا العلية ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل
فان وضعها بالغرض الذي يستلزم رفعها وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو
كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستلزمت الصورة الجسمية الانفعال وقبول الفصل
والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفعال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم بط لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
فالموجب للتناهي والتشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات
مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية
ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق
تقريره في المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني ان الهيولى ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة فذات وضع
اي يكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها
عن الجسمية جسما ذا حجم وهو ح لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى وان لم ينقسم في جميع الجهات
كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان
انقسمت في جهتين واللازم بط اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا
لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا يكون حالة في غيرها فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي
فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت
الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة يصير ذات وضع مخصوص لانه اذا
لحقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال ببديهة العقل
وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة دفعة وهو ايضا محال ببديهة العقل

وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببديهة العقل فتعين ان يصير ذات وضع مخصوص
وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع غير اولى بها من غيره فكما امكن ذلك الوضع امكن غيره
فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع
المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة وهو محال لان
الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون
ذلك الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهو ايضا
محال لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي يقتضيها الصورة التي لحقتها فهي
لو لم يكن متساوية النسبة اليها لوجب ... واذا وجب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت
ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره لحصوله لها فيقتضي ترجيح الجائز بلا مرجح وهو محال
وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة
للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه
الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما
ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخر
لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها صورة
بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت
الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها
وتشكلها من حيث هي ... الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلية فان الهيولى علة
قابلية لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والتشكل هما بسبب الهيولى من
حيث هي حاملة وقابلة لها فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع في
اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لانها لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات
او بعسره وهو اللازم للاجسام اليابسة منها او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو اللازم

للمكيفات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات وبيان الملازمة
ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن
ان تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لانها قابل والشيء لا
يكون فاعلا لما يقبله فعلها اذا امور متعلقة بها غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور
مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان
يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يستحيل ان يحصل من غير ان يكون له موصوفا باحد هذه الامور فلو
كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول
عند عدم علته واعلم ان مبنى هذه الكلمات ان اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع
انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوته جاز
وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة
والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفي الفاعل فللمعترض ان يعترض
على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفكاكها بنفسها من غير هيولى بان يقول الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل البياني قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل لاستلزمت
الصورة الجسمية بالانفصال واللازم باطل قلنا لا نم بطلان الملازمة فانه يجوز انفكاكها بنفسها من غير
هيولى بان فاعل كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونها قابلا للفصل والوصل فان الاشكال
قد تحصل من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة والقابل ان
يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها
عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون القابل واما على الوجه الثاني فللمعترض
بان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الخارجية لما مر والقابل ان يقول الجواب
عن المنع ايضا تقدم واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة فللمعترض انه يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بان لا يخلو

لا نسلم ان الهيولى ان تجردت عنها غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص
من الاحياز فيلزم ترجيح احد الجائزين من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط
واما اذا كان المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى في
حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة
فيها فلم يلزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح والقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح
احد الجائزين بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لكثير بتقدير ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم
ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ للكثيرة
وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان هذه القابلية
ليست اثرا وان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفسها بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد
لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء
بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد
اختلفت في الصور التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاصها بتلك الاعراض
يوجب ان يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب ان يكون لصورة اخرى
ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة
المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت متصورة بصورة اخرى
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها
النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فللمعترض ان يزعم ان مجعولية موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة
من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض و
الهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل

الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما
الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية ومع بسط
الحاجة الى اثبات هذه الصورة والقائل ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية
لانها تحصل الجسم بانواعها ويمتنع ان يتحصل الجسم من غير ان يتقوم باحد من الصور والاعراض المذكورة
تخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا يقتضي الصورة النوعية ما يقتضيه الاعراض
المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل يقتضي الاستناد الى الفاعل المفارق
الثالث في اقسامه خالف الحكماء المبحث الثالث في اقسام الجسم اما بسائط او مركبات
وذلك لانه اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها
تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات
كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون
الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسائط بالطبع هو الكرة
لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله وهو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل
الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلفت جوانبه والطبيعة الواحدة في القابل
الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وينقسم البسائط الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات اما افلاك
واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات الموجودة لها لوجدة بعد تقرر الاصول
الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الانفصال
في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها على الوجه الذي اثبتها الفلاسفة وهي تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي
محدب ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها فيه كواكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة
اليومية ويسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد
للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام
والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء او اللاتناهي على تقدير
التناهي والثاني ان الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه

وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك الاين بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد ذا
وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة
الى دفع سؤال توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا
فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود وتقرير الجواب ان كل ما هو مقصد
للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده
تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم
وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها
اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزء جهة لا هو
وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فذلك اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما
ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة
فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها والينا اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او
الى جهة وبعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا
كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم متبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو
وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد و
يمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
يفرض في جسم امتدادات ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد
لها من محدد يعينها ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم
بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير يعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالقرب
وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه
بان يكون بعض حدوده المتوهمة فيه جهة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية
بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشيء مختلف

خارج عما يشار به وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين
لا بد من الجسم ويجب ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا اذ لو تعدد فلم يحط البعض بالبعض بل هما
جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا
جهة القرب منه ولا يتحدد البعد منه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل واحد منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين
وان تعدد واحاط احدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واتفاقي التحديد بالفرض اذ
المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد
عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان يتحدد به الجهتان من حيث هو واحد
او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد
الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب امتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان
البعد عنه ليس بمحدود فتعين ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان
له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد منه وهو
المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا والجسم المحدد
للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب
من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال على اجزائه التي هي اجسام مختلفة واستنادها الى احيازها
الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة لا بد لها من ان تكون الجهات
متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان المحدد
بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هنا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان
الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك
بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها
ويحركها بالحركة اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية
الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بذواتها لاستحالة الخرق على
الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على
قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك

المشتري

المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس في رأس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة
يسمى ممثلات لفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية اما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية
التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج
المركز مماس لمحدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا
وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل فيماس محدبه محدبها ومقعره مقعرها
على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واما الشمس فانها يكتفى فيها باحد
الفلكين اي خارج المركز والتدوير من غير ترجيح لاحدهما على الآخر لكن بطليموس رأى اثبات
الخارج بها اولى و... اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان بها خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على خارجها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير
على الآخر اشتمال الممثل على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا
آخر مشتملا على فلك خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل ومثل القمر محيط بالمائل
ويسمى مميله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها متوافقة المراكز
لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير ويحرك الفلك الاعلى
بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية
البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة
التي فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة لكل في فلك
على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهي غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة
وقد رصد منها الف وستة وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن
ان يكون ثمة افلاك كثيرة قال المص ولقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون
لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب يتحرك
بحث فتحرك الكواكب او يتحرك النطاق باعتماد الكوكب على ذلك النطاق ومع تجويز ذلك لا يلزم الخرق
فلا ما ذكروه من الاطلاع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض
ساقط   برهان الاول   برهان على وجود الافلاك التسعة الاول الافلاك باسرها بسائط

اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شان اللون ان يحجب الابصار
عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر الفساد فان الكواكب مرئية واما قوله نظر فان الماء والزجاج والبلور
لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يمشي في الفلك الثامن والتاسع لان
ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن
لكن ليس فيه كوكب يستدل على كون الثامن شفافا وللقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي
لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة قال المرئي غير محصور في الملون فان
كل ملون مرئي من غير عكس والثاني الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل
فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت حارة او باردة
في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة اذا اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم
ما يكون واذا كان كذلك استولى الحر والبرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم
مثله وهذا الاستدلال ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك
فيجوز ان يكون طباع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة
وعلى تقدير ان يكون الحرارة والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة فيها
على عالم العناصر لجواز ان لا يكون لها تأثير بالحرارة والبرودة فيما هو ادنى منها والاولى ان يقال
الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليها والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون
قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة
والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة
التشكل والالتصاق وعسرهما فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما
لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها لو كانت تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم
للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية لا للتخلخل والتكاثف ولا للنمو والذبول لانه لو زاد
محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية
فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب
المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع

تغير مقعر المحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الف والخلاء لان
امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم
من ذلك اشتراك المقعر في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير
في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز ان يكون الزيادة
والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليس قابلة
للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة   الثاني انها متحركة   الفرع الثاني الافلاك متحركة
لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك
بسائط فلا يقتضي امورا مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون
شيء من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالسكون عنها جائز وتبدل الفعل لا
يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يكن عليها سوى
الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل
مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطبيعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم
بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير بالفعل في الجسم البسيط دال على انه
يمتنع ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا
عائق للجسم عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب ممتنع وجوده
عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل
فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء
الفلك على وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه يلزم
الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من
اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة قال المص ويناقض
الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء
المفروضة فيها في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة وللقائل ان يقول العناصر
فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط

تحت طبائعها مبدا ميل مستقيم بمشوقه فلم يكن في طبائعها ما يمنع الميل المستدير واما الكواكب فهي
اجسام واما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر
فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا
يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الاخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة
فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك
فلك القمر يحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول
بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الاخر عنا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم
حركة الفلك نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فنرى بدرا
واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا
الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه واما العناصر واما العناصر فاربعة النار
والهواء والارض والماء وذلك لانها اما ان تتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر
فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب
المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر
فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارته فلان حرارتها
محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يكتنفها بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة
بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مبعدة للرطوبة عن مادة الجسم التي [illegible]
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها
وقيل انها رطبة لانها تسهل قبول التشكل وسهلة الترك له وفيه نظر لان النظر الى [illegible] يكون
كذلك هي النار التي عندنا فيجوز ان يكون ذلك بسبب ما يخالطها من اجزاء هوائية لها ويحتمل ان
يكون النار البسيطة يابسة كما اذا [illegible] الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس
في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت وفارقتها سخونتها
يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق فيتولد الاجسام الصلبة من النار

بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وفيه انا لا نسلم تولد الصاعقة اعني الاجسام
الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة
يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار مشفة لانها لو
لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كان اقوى كان لونها اقل وكذلك
اصول الشعل وهي حيث النار قوية مشفة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي يتحرك نحو جهة الفوق ولا ينتهي
الى مقعر فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء والارض واما بالنسبة الى النار فلا يكون
شديد الحرارة كالنار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء اذا سخن يصير
بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن احر والطف منه والهواء الذي [illegible] لابداننا
انما نحس ببرودة لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه ذو كيفية
يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض
ثقيل مطلق اي يتحرك نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما
يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطبعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر منها برد
محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو
المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب وهو ظ والماء محيط بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط
بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية
سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة
وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ النبات ومسكنا للحيوانات ثم ان
العناصر باسرها كائنة فاسدة ينقلب كل منها الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى
وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض فان
بعض مياه العيون تنجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحلله اصحاب الحيل الى
[illegible] الاكسير [illegible] تصير ... [illegible] او بالاحراق وامابالسحق ثم يذاب
بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق [illegible] يصير قطرات على الطاس

المكبوب على الجمد حتى كان [illegible] حدثت مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء
لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون
ذلك القطرات من الهواء [illegible] الطاس [illegible] الهواء المطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء خصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء
لتصاعدت [illegible] القيظ الحارة [illegible] لمجاورة الاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء
لزم انعدامها [illegible] الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى [illegible]
مع كون الاناء بحاله [illegible] ان يكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها [illegible] ازمنة
حدوثها فيكون بين كل حدوثين بزمان اطول مما بين حدوثين قبلها لتباعد [illegible] عن الاناء
وهذا كله على خلاف الواقع فلو احتمل برودة الاناء افساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء
المحيط بذلك [illegible] بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الاناء يجري الماء جريانا
صافيا [illegible] فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذي يركب الاناء من اجزاء مائية
اجتذبت [illegible] يعتبر بكيفية [illegible] الغريبة وعند التكيف [illegible] بكيفيته
بها [illegible] الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة
السخن من [illegible] المائعات الحارة [illegible] المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء
لسرعة تكيفه بكيفية التوسط [illegible] الهواء المحيط به [illegible] برودته الشديدة سريعا فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا اسخن منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى [illegible]
وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه الابخرة بحيث ينطلق بالكلية وكانقلاب النار
هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت ما يليها
عن بعض الجوانب فاذا انطفئت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الالحاح
النفخ القوي وسد الطريق الذي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا
[illegible] ذلك من جنسه [illegible] ولما تبين الانقلاب بغير وسط علم امكان الانقلاب
بوسط واحد او بوسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة اما المركبات فانها
تحصل من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامتزاج يحصل وحدة [illegible]

كما ستذكره وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه
الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان
بيان ذلك ان المركبات ثلث ذو صورة لا نفس لها وتسمى معدنا وذو صورة لها نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل ولا حس ولا حركة ارادية لها وتسمى نباتا وذو صورة لها نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحاسة متحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات
اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كمالات [illegible] اول شيء يحل في المادة والى غير
منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات
مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني
من غير عكس وكل واحد من هذه الثلث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من
الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا
بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه احدي الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور
الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور
انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بسبب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير
هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان [illegible] العناصر غير متناه
فتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لخلق [illegible] المعادن
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة
المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يتصغروا جدا فيختلط [illegible]
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل [illegible] في مادة الاخرى بحيث تكسر
سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل
متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان

يفعل بكل واحد منها في الآخر من جهة ما ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان من جهة انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى آخر غالبا ومغلوبا معا لان كان فعله في الآخر مستندا على انفعاله عنه يلزم ان يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان من جهة انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا من حيث ما كان مغلوبا فان الآيد وان يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا وكذا منكسرا الا ان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة وبذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحارة والباردة اذا امتزجا من غير حصول صورة نوعية فيها والا يلزم المحال وقوله المتشابهة ان يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة المتوسطة بين كيفيات البسائط

المبحث الرابع في حدوث الاجسام

في حدوث الاجسام اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانها اما ان يكون محدثة الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلاثة فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثامسطيوس وثاوفرسطس وفرفوريوس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فانه يجوز ان يكون واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها وبجسميتها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها الكلي اي كل صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس مثل ثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية

والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاول زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل منه الارض بالتكثيف والاشياء والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان النار وقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان اصل

النار

الخلق جوهر ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي انه قال المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم الخ على المثال الذي في العنصر الاول فمحل العنصر ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه وقال ومن نصور العامة ان صور المعدومات في ذات المبدا الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى يوجد اشياء ان يوصف بما يوصف مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكونت الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دورة المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية بعد ما نقل عن التورية وقال الآخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمانس انه الهواء وتكونت من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابو قليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالكثافة والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار منه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وزعم انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثل ما فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فيها اجتمع من تلك الاجزاء الكثيرة

متماثلة الماهيات وطلب حدها فظن الحس بعض ما في هذا المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فيكون ذلك منه مبدا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر فحدثت منها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم هم فريقان الفرقة الاول الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا الباري تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء على تمامها واما النفس فانه يفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شؤون الباري الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التركيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كانت الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا في البسائط المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي ابدا

اما ان يكون مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض للوحدة وضع صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر ان مبدا الاجسام الوحدات وهذه ثم عرفت جالينوس شانه وجوه

الوضع

لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها منه الاول هو الذي اورده الامام في بعض تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة والازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم يكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من ان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم يكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن لمنع ان يكون متحركة في الازل لان الحركة يقتضي المسبوقية بالغير الشافية للازلية لان ماهية الحركة حصول امر بعد فنائه وغيره وحصول امر بعد فنائه وغيره يقتضي المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازلية منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازلية منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل ~~بغير ان يكون ساكنة~~ لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا يمكن عند الخصم ومن اراد معرفة الدلالة فلا بد من بيان فانه لو كان الجسم الا الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة لسكون الجسم وان يكون موجبا قديما او لا فان لم يكن وكان الغير موجبا لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار حادث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل اذا لم يكن لذاتها لكانت الموجب اما او منتهيا الى

الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب ومع يلزم
دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب او ما منه الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام
لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله واذا ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا
في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع
وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز
ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا ويجر ذلك الى انسداد باب اثبات
الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع لا ازلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو
الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع
وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا
في الازل فان الجسم المجرد عن جميع الجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو
انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول
فيستحيل وصف المجرد بالجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا فلا نسلم وجود المجرد بالجهات ولئن
سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان البعد الموصوف الذي ذكره وللمجرد مكان بهذا المعنى
ولئن سلم ان المجرد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في موصوفه فلا يخلو اما ان
يبقى الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن
والا اي وان لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء المماسة
المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المجرد
ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لا نسلم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات
لا الى اول فان قيل ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها تجب نوعها
مركبة من امر ينقضي ومن امر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل
منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال والجواب ان يقول متى ان يبين ماهية الازل حتى يتبين
كونها منافية للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسر بعضهم باستمرار وجود

في ازمنة

في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية على اي
تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافيا للازل قوله ماهية الحركة تجب نوعها مركبة
من امر ينقضي ومن امر حصل قلنا نوع الحركة باق مع الامر الذي ينقضي والامر الذي حصل فلو كان
الحركة بحسب النوع مركبة من امر ينقضي ومن امر حصل لم يتحقق الحركة مع الامر المنقضي ومع الحاصل
فماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر ينقضي ومن
امر حصل يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا نوعها لا ينافي الازلية قيل لا نسلم ان الجسم لو كان
ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره
لا بد وان يكون ذلك الغير واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل
لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث
قلنا حينئذ في حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط
فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون متوقف على وجود الحادث
فيلزم الدور قيل ان الازلي لا يعدم فان القدرة على اي معنى قديمة وتتعلق بوجود ذلك
المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القادرية لان ايجاد
الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون
اذا كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازليا وابدا والمنقطع تعلق
القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا الثاني ان الاجسام ممكنة لانها مركبة
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام
ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة اما من
الهيولى والصورة واما من الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه
التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر
من نوعه كالعنصريات او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم
لا يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها
فيكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب

لا يكون موجبا لان سببها الموجب لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بلا واسطة او بغير وسط
بسبب دوام ذاته وهو محال اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام
وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ويلزم من الوجوب دوام
المعلول بدوام علته واما انه محال فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان
سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل ما له سبب مختار
فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب
الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات
فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم
بل واحدا ان شرط وجود الحركة المقتضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث
ان توقف على وجود حركة وتلك على وجود حركة اخرى ويلزم الى غير نهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها الاجزاء معا وطبعا في الوجود وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على
عدم حركة بعد وجود ما كان الموجب مع عدم تلك الحركات مستمرة لوجود هذه الحوادث فيلزم
من دوام الموجب مع عدم الحركة بعد وجودها دوام هذه الحوادث ولقائل ان يقول حركة الجسم
دائما يقتضي بلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع
الحركات في الوجود وهو المستحيل بل وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات
المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى
بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده
الثالث الاجسام الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم
عن الحوادث ووجوب سبق العدم على حوادثها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عنها
المتفق عليها جمهور ... تشتمل على دعوتين من دعاوى الاربع وهما الاولى والثانية

وكونه مشتملا على الاخر يبين بمقال ... والاول يبين ان العنصريات ... الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها ... والثاني يبين ان الكبرى ... في
المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني احتج المخالف
احتج القائلون بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين
بلا مخصص واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها
موثر فلا يخلو من ان يكون ذلك الموثر قديما او حادثا والثاني ... ينتهي الى موثر قديم
اولا والثاني ... والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فتعين ان يكون لها موثر قديم او قد
ينتهي الى موثر قديم وعلى التقديرين لا بد من موثر قديم فذلك الموثر القديم لا يخلو اما ان
يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في آثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الثاني فيتوقف على
حادث له موثر فينقل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا فان كان الثاني
يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فتأثير ذلك الموثر في الحادث اما ان يتوقف
على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم القدم
او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو محال وان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول
آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره وهي الاجسام فيلزم قدم الاجسام وهو المدعى واما ان لا يجب
فكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في الموثرية
تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع ... فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون
وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون
ذلك المخصص معتبرا في الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن ما لا بد للموثر ما كان
حاصلا في الاثر والتقدير بخلافه وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك
الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص
الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
ذات مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها معدومة ممكنة الوجود والامكان
يستدعي محلا ثابتا ... وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ...

وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم منه التسلسل فثبت ان المادة وانها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة والحركة قديمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تع باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تع باحداثه في ذلك الوقت يحتاج الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت الا ان كان الله تع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تع بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله تع موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تع موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته وجب واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن ساير الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا بالوهم وانما يتمايز وجود الزمان مع اول وجود العالم لا يمكن وقوع ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل معدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام تقريرا وجوابا ولا بأس باعادته والفاعل لا يجوز ان يعدم باعدام فاعل معدم لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محققا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل اصلا وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للآخر فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون

للعدم ثبوت هف والفاعل لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لو تعين الاعدام بحدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو ممنوع وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكون كل واحد منهما موجودا حين ما هو معدوم هف وهو محال او لا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم امتناع الضدين والفاعل لا يجوز ان يكون بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يجوز ان يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب بانه لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل تجدد امر او لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم فان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد المعدوم والا فاحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود لا عدما للوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان ينتفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم فان علة عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول فلا يلزم الدور قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نتوقف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الاجسام لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تع العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قال الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل قد ذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تع لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض

هي الاكوان وقال في بعضها هي الجميع وامام الحرمين حكى ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبه قال محمود الخوارزمي وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال الكرامية بطل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل ان الله تع يقول له افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تع يخلق الفناء وهو عرض فيفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم فكم تجدد العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقبول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لمية فليس بجواب والجواب عنه ان كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العدم لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزام الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وهنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى معين الآخر محالا

لكنه من غير احتياج الى المعين من الآخر او الى ما يتعلق بالآخر من حيث يقول فان ذلك يكون بحسب اتفاقية وهي لا يقتضي امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور المبحث الخامس في تناهي الاجسام

المبحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في ملأ او في خلاء خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المسامتة لا يكون الخط الذي فرضنا غير متناه منتهيا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لا يكون الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واجمع الهند بان كل جسم فما وراءه منتهي متناه اليه حث لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية ولا تحقق حيث يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر الا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التمييز للوهم لا للعقل فالتمييز وهم محض ليس بشيء فان الحكم بان التمييز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز له اصلا الفصل الثاني في المفارقات مباحث

لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفوس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة

عن المماسة الحسية اما ان يكون موثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا يكون موثرة فيها ولا مدبرة
فالاول اي الجواهر الغائبة المؤثرة في الاجسام هو العقول السماوية والملا الاعلى في عرف حملة الشرع
والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام ينقسم الى علوية مدبرة الاجرام العلوية اي الفلكية وهي
النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية مدبرة عالم العناصر
وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط العنصرية الاربعة النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات
وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار
وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى
نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التي لا يكون موثرة في الاجسام
ولا مدبرة لها ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات
وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين
هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب
الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فيتعلق بها من التعلق بابدانها ويعاونها على افعال
الشر فذلك هو الشيطان وان كانوا خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين انكروا الجواهر
المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة انكروها
لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا يكون قوية على شي من الافعال وان يتمزق تراكيبها بادنى سبب
وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب
بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن
لا نسلم يجب ان نراها لان روية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا
الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون بالافعال اما الذين لا يفعلون
الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير
وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن فان قلت هذا التقسيم
الذي ذكرته على الوجه المذكور مستفاد من فوائد الانبياء والسعادة من فوائد الحكماء واحاط العقل

بها من طريق الاستدلال العقلي من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو
قال الثاني في العقول المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي موثرة في الاجسام قال
الحكماء العقول هي اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم
زماني كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء
على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له
موجد قريب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري
تع لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقي لا يصدر
عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان احاط بالافلاك
يتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب
على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلا في باطن المحيط متقاربان فان عدم الخلا
داخل المحيط امر يقارن اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلا الذي
هو مع المحاط متأخرا عن المحيط واذا اعتبر بالشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود
بالشخص الآخر متقدم في الوجود والوجوب على شخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود
المحيط ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملا المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلا داخل المحيط يقارن اعتباره
اعتبار وجود الملا المحاط ولكن قد تبين ان الملا المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون
عدم الخلا داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلا داخل المحيط ايضا غير
واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلا ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلا ممكنا لذاته وهو ممتنع
لما تبين ان الخلا ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذي هو موجد قريب للافلاك احاطت الافلاك
لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو ممتنع فان الوهم لا يذهب الى ان
الاشرف الاقوى والاعظم معلول للخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة
لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر اولا وذلك لان الجسم انما يوثر في مقابله ووضع بالنسبة
اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون

هو موجود لا يمكن ان يكون فاعلا لشي ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون بالفعل
الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان
الصورة انما تتقوم بمادتها فكذلك انما تصدر عنها بعد تقومها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة
الوضع ولذلك كان النار لا يسخن اي شي اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة
اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شي بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يوثر بصورته فيما له
وضع بالنسبة اليه فاذا ثبت ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع وما يكون علة للجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا فلو كان
الجسم علة للجسم يلزم ان يكون علة لجزئيه اي الهيولى والصورة ولا يوثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة بغير محل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد
لا وجود لهما فضلا ان يكون لهما وضع فلا يوثر الجسم في الجسم فلا يكون الموجد القريب للافلاك
[illegible] على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى
لا يكون موجودة وحدها فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد مستغن عن الادوات وهو
العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تع واحد من جميع الجهات
فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض
لانه لا يتقدم على الجوهر الصادر عنه اولا لانه علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد
الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر
الاول الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى واللازم
باطل والا لزم تقدم احدهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون
علة فاعلة لها ولان الصورة مستفادة من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على عين الصورة
وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا تصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم ان يتقدم تعين الصورة
على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على جسم اعني النفس لان فعل
النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان [illegible] سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر
الاول علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقا في تاثيرها على الجسم لما سبق [illegible] في تاثيره [illegible]

بل انما اعني الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما
جسم او هيولى او صورة او عقل او نفس واذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان
يكون هو العقل وفيه ضعف اما الاول فلانا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان الخلا ممتنعا لذاته
لكان عدم الخلا واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون ما هو معه
اعني المحاط واجبا لغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون
ما هو معه اعني المحاط واجبا لغيره المعنى انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من
هذا نفي الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين
وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره والذي هو المحيط واستنادها الا يوجب ان لا يكون المحاط
واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء ذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط
واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة فان وجوب المحاط لغير المحيط لا يستلزم امكان الخلا اذ لم يكن
المحيط علة للمحاط فان الخلا لا يتوقف [illegible] المحاط من حيث هو مطلق بل انما يتوقف [illegible] المحاط من حيث
هو محاط [illegible] بان يفرض محاط لا حشو له يتوقف الابعاد التي هي الخلا فان العدم المحض ليس كذلك واذا
لم يكن امكان الخلا الا تابعا لعدم وجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولكم
الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلا [illegible] بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه
ولا يتصور الخلا الا بان يفرض محيط لا حشو له يتوقف الابعاد فيتصور منه الخلا والثاني انه يجوز
ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سبق فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد واما الثاني
فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وجوده من المبدا
الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل لمبدائه وتعقل لذاته فتنبه
ست جهات ماهيته وامكانه ووجوبه ووجوده وتعقله للمبدا وتعقله لذاته فيكون ذلك
سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ونفسه جرم العقل
الثاني على هذا الوجه عقل ثالث ونفس وفلك ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري

المنبض لارواح البشر والعلم شبه ان يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله
العقل فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني وشبه ان
يكون الوحي او منفصلا لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش

فرع لما كانت العقول مجردة — هذا فرع على وجود العقل فاذا كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة
ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب
الحكماء ان منابع هذه الامور اي الحدوث والفساد وتعدد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول
الكمالات بالفعل لا يكون الا لماله مادة فان مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود
مادي وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل مادي وكانت العقول
عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل

الثالث في النفوس الفلكية — المبحث الثالث في النفوس الفلكية اجمع
الحكماء على ان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المط بالطبع مهروبا عنه
بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بيان الملازمة ان كل ما يتوجه
اليه بالحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه بحيث هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون
الحركة الواحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع في
موضعه وهو تاركه هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون
نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب عنها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية
بل انها طلب لغيرها فان المتحرك الذي هو طالب الذات لا يشتهي لذاته اما الاقرار له في ذاته لان مقتضى
الشيء لذاته يدوم بدوام واما الاقرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحركة
الكمالات فالحركة انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يتحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته
ذلك الحركة هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان
الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر انما
يكون على خلاف الطبع حيث لا قسر لا طبع ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة
والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحيط بالنسبة الى المحيط وحركة المحيط خلاف المحيط في الجهة

والسرعة فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد
بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن
قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه جزئيا فهو المتخيل وان كان
ادراكه كليا فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الحسي يكون الداعي
اليه جذب ملائم او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي
الغضبي والاعراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة
والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو
ولا تذبل ولا تنحل ولا تتكاثف ولا تسكن ولا تشتد ولا تستحيل لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية
من حال ملائمة الى حال غير ملائمة فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي
فلا يكون غرضها امرا حسيا تخييليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة
متخيلة فيكون عاقلة وليست المحركات العاقلة المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون المحركات العاقلة
مباشرة للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية
منبعثة عن ارادات جزئية متجددة والارادات الجزئية لا يكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون لقوى
جسمانية فاض عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الفلك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية
الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وسمي تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا
جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة
للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
او المقصود منها طلب النافع ودفع المضار وهما لا ان على الافلاك لانها يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة

الرابع في تجرد النفوس الناطقة — المبحث الرابع في تجرد النفوس
الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها
ليست بجسم ولا جسماني وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بما هو بسيط
البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي تالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط

فجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال
وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فذلك
اي كون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست
به امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد
ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما فمجموع
اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فذلك محال لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك
المعلوم علما به هف وان استلزم امرا زائدا فننقل الكلام الى الزائد فيتسلسل او ينتهي الى ما ليس
بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم
الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني
منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا
كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم
انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الذي هو الخط منقسم ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها
وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام
العلم ولكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم الى اجزاء متساوية لكان جزء ما ان يكون علما بذلك البسيط
اولا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك البسيط قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا ان اردتم
يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض والثاني ممنوع فان الجزء العلمي
العلم اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به العلم يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء من العوارض
الى الان والاول مسلم والامتناع ممنوع فان الجسم البسيط كالماء ونحوه من البسائط منقسم
الى ما يساويه في الماهية والقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال
فيه من حيث ذلك المحل لا من حيث طروق طبيعة اخرى فاما اذا كان حلول الحال فيه من حيث طبيعة
اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما حل في العالم من حيث هو ذلك العالم لا من
حيث طروق طبيعة اخرى فينقسم بانقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانها حلت في الخط لا من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من

القاسمي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج
بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية فلا
ينافي الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من حيث هو غير منقسم بالفعل والا لكان للعلم مقومات
غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات قبل حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم
المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل
لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث
واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام العقل
الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال

الثاني العاقل — الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفوس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان
العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة
المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم
بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع
اجتماع الضدين في جسم واحد بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما فان التضاد بين
عين السواد والبياض فان الصورة العقلية للسواد والبياض مع الصورة في اللوازم فان
المدركة لهما لكونهما حاصلين في الجسم او الجسماني لزم التضاد مع عدم التضاد بينهما والتقابل الذي
يقرن الى ذلك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا متقابلين
في الجسم والجسماني

الثالث لو كان العاقل جسما — الوجه الثالث لو كان العاقل
جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب
او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما ولزم عدم التعقل له دائما واللازم باطل لا تعقل العاقل لذلك
العضو منقطع اي في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة
صورته له فاما ان يكون الصورة الحالة في ذلك العضو كافية في التعقل اولا فان كانت
كافية في تعقله لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له او الفرق ان كان كافيا في تعقله
وان لم يكن كافية يلزم عدم تعقله دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله

وكانت تعقل الحصول الصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لتلك لها محال
لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكانت تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن
العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين
متماثلتين في مادة واحدة قال الشارح وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو
كافية في التعقل لزم ان يكون التعقل بصورة اخرى متماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو
كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير
محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس
فلا يماثل العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة
الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع والقائل ان يقول ماهية
الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة
المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانما باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية
وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها ولا شك وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة
للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية لها في تمام الماهية ~~والصورة~~
~~المعقولة باعتبار~~ وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام
الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة تعقل بها الشيء لا يكون عرضا والصورة الحالة
في العاقلة يجب ان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة
جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم
يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان تعقلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية هذا

الرابع القوة العاقلة

الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما ستذكره في باب الحركة ان القوى الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة تقدر على التعقل اصلا فضلا
عن ان يقال انما تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية

وهذا انفعال لا فعل ولا نسلم ان الانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة و
هيولى الاجسام العنصرية وان سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي يعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على
معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول
آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى
على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها
دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة

الخامس الادراكات الكلية

الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم
اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في
الجسم اختصت بتلك المقدار والشكل والوضع والاين لان الاختصاص بالمقدار المعين والشكل
المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان
كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا
يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية واعترض على هذا الوجه بان كلية الصور انطباقها
على كل واحد من الاشياء اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عن
العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها
منطبقة على الاشياء اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالتزام
بان يقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان
ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال واما النقل
فمن وجوه الاول ما فرع مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من
النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وشرع في ضرب الطير اذا حرك
جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة
للبدن ولا يدل على تجردها وهي خفية عن الشرح واختلف المتكلمون في تجرد النفس فقال ابن الراوندي
انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتحلل

بشرط ان تحدث سارية في البدن في الروح او تفارقت فهو ميت وقيل الموجودة في الدماغ مبدا الحس
والحركة وقيل هي قوة في القوة مبدا الحياة في البدن وقيل النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدا العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدا
الغضب والحمية والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النامية التي هي مبدا التغذي
والنمو والتوليد وسماها الله بالشهوانية لانها تجذب الطعام وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة
الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج اعتدال الاخلاط وقيل
هي تشكل البدن وتخطيطه وتاليف اجزائه وقيل الحياة

الخامس في حدوث النفس

البحث الخامس في حدوث النفس المسلمون لما قالوا ان ما سوى الله الذي هو الواحد الواجب لذاته حادث
اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله الا ان قوما من المليين جوزوا حدوث النفس
قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث
النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى بين اطوار خلق الانسان حيث
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة
فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله
خلقا آخر الروح والنطق ثم بعد التراقي فدل الا بعد التدبير و خلقه بعد تكون البدن وقالت
ارسطاطاليس ومن كان قبله من الحكماء مثل افلاطون قالوا بقدم الارواح ومن قبله قال بتقدم النفس وقال
ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفوس الانسانية
متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله لا الملازمة فلان
النفوس الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان بين الاشتراك
مميزا بالاعتبار فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم
باطل لان النفس مجردة فثبت ان النفس مجردة فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لا
تعدد ولا افراد النوع بالمادة ولا مادة الا البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت
ان النفس لو كانت قبل البدن لكانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت
واحدة يلزم ان يعلم كل واحد ما علم الآخر وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت

منقسمة والانقسام باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من خواص المادة
وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري
وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها
لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون
النفس مركبة فلا نم ان كل مركب جسم فان معنى قولكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها مشاركة في الجوهر
والجوهر جنس لها ومخالفة بالنوع فيكون يمتاز بعضها عن بعض بفصل فيكون المجردات مركبة من
الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس
قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله
وعندكم التوثق ثابت اي جواب دخل تقديره الدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الابدان
لانه لو تعدد النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عندكم التوثق في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وذلك لان عندكم التوثق في بطلان التناسخ ان البدن اذا
استكمل حاجته للمبدا نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث
من المبدا واذا تعلقت من المبدا نفس عند استكمال البدن فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ
والانفس ان يكون لبدن واحد نفسان فانه يعلم بطلانه لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ
فثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس ببطلان التناسخ دور و
للقائل ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا
كانت مختلفة كثيرة لا يكون متحدة بالنوع وتعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلقها بها وكل مادة
في ذوات النفوس غير اولى وترجيح البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا يكون
متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا يكون متحدة بالنوع فيها انه
لو كانت النفوس قبل الابدان لا يكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان البرهان اثبت انها متحدة فالملزوم مثله

السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها

البحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن والا لجاز ان يدركها

لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق
السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بمكان وثوبه الذي يحاذيه مرة ويواقفه اخرى لكنها
متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق نسيته من مفارقته ما دامت
مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين
عليه فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات وقوى
جسمانية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار
لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب
المتكون من لطافة اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان
الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتنشر تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه
قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى الناشئة في كل عضو نفعه كل ذلك بارادة العزيز العليم
الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى ثم تلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة
الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق
واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفرقان
الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها ساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من صور
المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض
قاعدته سطح المرئي ورأسه عند الحدقة ولاجل ان ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى
الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي يرى القريب اعظم
من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى المبصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر
اعظم واذا كان المرئي ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل
ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي ويحيط كيفية اتصال الشعاع
بالمرئي بتوهم خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون

الابصار

الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج
الحقيقي بل يقال له الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار
باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل
ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع وللقائل ان يقول نمنع تشوش الابصار بهبوب الرياح
ولكن لا يلزم من هذا عدم روية المقابل ورؤية غيره بان الهواء المكيف بهبوب الرياح لا بد
وان يحل في موضع هواء آخر يكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل بعينه
الثاني السمع   الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط
من قارع ومقروع مقاوم والسمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
الثالث الشم   الثالث من المشاعر الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين
من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة
المنفصل من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل يدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط باجزاء تتحلل من ذي
الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى المواضع
فيصل اليها الرائحة   الرابع الذوق   الرابع من المشاعر الخمس الذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق انما هو بالرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة
المسماة بالملعبة بالمذوق وهو وصوله الى العصب وبشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده
وبالجملة ينبغي ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالطها ما يرد على جرم اللسان من المذوقات
فيؤدي طعمه فيحصل الاحساس   الخامس اللمس   الخامس من المشاعر الظاهرة اللمس
وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة
والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين والزوجة وادراك اللمس بالملاسة والاتصال
بالملموس لا بشيء كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا
عن انفعال الشيء لا بشيء منفعل عن شبهه في تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى
كثيرة كل قوة منها يدرك ضدين من هذه الكيفيات ويحتمل ان يكون قوة اللمس واحدة بها تجمع
الكيفيات يدرك   اما الباطنة فخمس   لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع

في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة او معينة على الادراك وهي الحافظة والمتصرفة
والمدركة اما مدركة للصورة وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او بالتصرف
والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهي خمس قوى الاول الحس المشترك وهو
قوة تدرك صور المحسوسات الظاهرة وهي مثالات المحسوسات واشباحها بالتأدية اليها والذي
دلك على وجود هذه القوى انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو و
الحاكم لا محالة يحضره المحكوم والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الاشياء في نفس الامر لما علمت ان النفس
مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع
واحد من المحسوسات فاذا لا بد ان يكون من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعها اي اللون البصري
والرائحة الجزئية والطعم الجزئية وغيرها ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
الثانية الخيال   القوة الثانية الخيال من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس المشترك
بالحفظ وهي خزانة للحس المشترك فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فيحفظ
تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان النفس لا يقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم
الا بقوة يحضر عندها كلاهما لكن لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة تجمع والا لم يرتسم صورة كل واحد من
الآخرين عند ادراك الآخر والا انمحت ... وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ متغايران فلا يكونان بقوة واحدة لما اشار الى هذا
بقوله فان الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ   الثالثة الواهمة
الثالث من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية
التي ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي
العداوة وادراك في الولد معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني لا يدرك بالحس الظاهر وهذه
القوة تحكم النفس احكاما جزئية فالحس وهي الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط
الرابعة الحافظة   القوة الرابعة الحافظة من القوى المدركة الباطنة الحافظة وهي قوة
يحفظ بها المعاني التي تدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ مغايرة للخيال لان الخيال حافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحلها مؤخر البطن الاخير

من الدماغ فان الحس محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ   الخامسة المتصرفة   القوة الخامسة من القوى المدركة
الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركيبها وتحلل المعاني وتركيبها فتارة تفصل الصورة وتنحيه
عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى
وتارة تركب الصورة بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم
دون تصرف عقل والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة
التي بها القبول او الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص
هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها باختلال هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث
الآفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع فقط وهذه الخمس التي تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة
منها اثنتين فقط وهما الحس المشترك والوهم لان الادراك منحصر في باطنه لا تتم الا بهما او بالمعينة المدركة
للكليات وهذه الحواس للنفس تمكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها الجزئيات بتوسط هذه
القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم في
النفس لا في القوى الجسمانية التي الاتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصورة
المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في الآتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة
تلك القوى وانطباعها فيها لانا نتخيل [illegible] مربعا مجنحا بمربعين ... النفس ترتسم
تغاير محل الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختصين في الوضع المتشابهين في الحقيقة وليس هذا الامتياز
في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الغرض ان لا يكون الى المرتسم موجودا في الخارج فهذا الامتياز
في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر والا امتنع
الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما فلا بد
وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بسبب تغاير محلها فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام
... فادراك الجزئي للنفس بالآلات وقوى النفس المدركة للجزئيات آلات لها وهذه القوى يجب ان يحمل
على انها ترتسم فيها وان شاهد مساحتها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما ينسب الفعل الى الآلات صدور
الفعل من النفس بتوسطها   واما المحركة   لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى
المحركة والمحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة على جلب

النفع ويسمى القوة الشهوانية او على دفع الضار ويسمى القوة الغضبية او الى تحريك الاعضاء بواسطة تمدد
الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربعة مبادئ مترتبة
الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية فيه ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث
عن تلك الصورة اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما
نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهية
وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهية للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهية
يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة
المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على
تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم واما القوى الطبيعية
لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي تركب بها الحيوان اشار الى
واصولها ثلاثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحد لاجل حفظ النوع وهي
المولدة للمثل فهذه القوى الثلث يسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
لتخلف بدل ما يتحلل فيحصل بهذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء
وغايتها اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار المغتذي فقوله
على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله تحصل
في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلث خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول
ينقص من العرض او العمق وبالعكس فقوله ليتم به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية كان
في الفعل فان كلا منهما فعل كتحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر
ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدا فهو النمو واما المولدة فقسمان الاول مولدة ينفصل
جزء من الغذاء بعد الهضم التام ليجعله مادة ومبدأ لشخص آخر مصوره كمال تلك المادة في الرحم وتشكيلها

الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان
النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها
عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة
يكون الة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان في تحلل الرطوبة الموجودة
في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فلو لم يكن شيء يخلف بدل ما يتحلل منه
لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فلذلك اقتضت العناية احداث قوة
تجذب بدل ما يتحلل ... بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيجعله بدل ما يتحلل ولما كانت الفواعل
متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الحسانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية
اقتضت استبقاء الانواع زمانا شاء الله بقاءها فيه ولم يمكن ابقاء شخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب
الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسرعة عروض مزاجه واما على
سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله في النفس ذات قوة تفصل
من المادة التي تحصلها الغاذية وما بعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعل له النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية الى تلك المادة
القصور فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب لائق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فكان
النفس النباتية النامية انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله اذا كان ناقصا
ويستبقى النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى الجاذبة
والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع
الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس
حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتردد عند الانتكاس فيكون قسريا اما بدفع دافع من فوق او بجذب
جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير ان يدفعه اليها فتعين
الثاني ولهذا تجذب المري والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المتغذي
ولان المعدة تجذب الغذاء الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقي بعد غيره وان تقدم اكله والمعدي اولا واما في
الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول فوية الجذب العضد بانقطاع دم الطمث تنجذب الى الانسان وقت

الجماع ان احليله تجذب الى الداخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة التي هي الصفراء والدم والبلغم
والسوداء تختلط في الكبد ويتميز كل واحد منها وينجذب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص
بخلط خاص واما الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو فيتم اليها الهاضمة احالة
الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالة الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة
اربع مراتب الاولى مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق
ما تنضج المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا
الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة
الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح
ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تفعل الهاضمة فعلها في المعدة
الاحتواء على الغذاء بحيث يماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء
فرجة ويحبس بها الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل بها
الاحتواء فهذا الذي قد جذبه وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث يمنع المني عن النزول ولو لم يكن
هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء واما الدافعة فهي يدفع الفضل
والمهيؤ لعضو آخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع
ما فيها الى السفل وقد نبهنا على هذه القوى لبعض الاعضاء الى المعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به هي
السابع في بقاء النفس البحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس الحق
بموت البدن اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها كما قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل مجرد عن المادة
لا يفسد بفساد البدن فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها لا تنقسم
منطبقة في جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للعدم لكانت قبل الفناء باقية ... بالقوة
ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكون شيء قابلا للفساد لا يجوز
ان يكون بمحل قوة الفساد وهو محل البقاء بالفعل بعينه فان كل قوة الفساد وهو القابل بعينه لا يكون
جهة موجودة ... بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون ... فيكون محل البقاء

هو بالفعل غير محل الفساد وهو بالقوة فاذا في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها مما يبقى بعد محل الفساد
هو بالقوة والاخر باقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر صورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى
والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد وهو امكان العدم والامكان
العدمي غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين
لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود
والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان يكون مادية
اجيب عن الاول بان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو وجودي يستدعي محلا ما وبانه
اجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام لا يخلو اما ان يكون باقية بعد وجود وقوع النفس
بالفعل لما مر او لا يخلو اما ان يكون ذات وضع اولا والاول محال والا لزم ان يكون جسما او ان يكون
ذات وضع جزءا والا وضع له وكلاهما محال والثاني لا يخلو اما ان يكون موجودة بانفرادها او لم يكن فان كان
الاول كانت محلا مجردا فاستوف وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا هف ومع هذا المطلوب
حاصل وهو بقاؤها جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في اقتضائها
اولا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن ثم لم يكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت
بطلان ذلك والثاني يلزم ان يكون باقية بالحقيقة يستفيد الوجود منه واستغنائه الجسم لا يكون آلة لها
وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقائها واجيب عن الثالث ان كل واحد من الامكان
السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن مع مادية مخصوصة بوجود قبل
حدوث النفس محل الامكان حدوث النفس اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس
بهيئة متعلقة فيصير كالة تحدث النفس من مبدأها بحسب هذه الاستعدادات فاذا زالت هذه
الهيئة المخصوصة بتغير البدن بحيث لا يكون مستعدا لتعقل المدبر من حيث الذات بل من حيث
هو مدبر له من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محل الامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر
من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان
البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا الامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن
الامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يكون ...

النفس من حيث هي مدبرة متصرفة في بدنها وتجردها من حيث الذات فبالعرض صار محلا للامكان حدوث
النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث
جوهرها لان استغناء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي استغناءها من حيث هي هي لان استغناء المجموع
لا يقتضي استغناء جميع اجزائه بخلاف تحققه لا يكون البدن محلا للامكان عدم النفس لا بالذات ولا
بالعرض ويكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد
ثم تنال الحكماء النفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله
وبوجوب وجوده وبصفات وجوده اي اتحاده وما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى
كل شي خلقه وبعد قدسه عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات
البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعفية للاخلاق الذميمة بعوقها عن الذات الجسمانية
المعصية الى الملكات الرديئة الحدث بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضائل العلمية والخلقية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت وان
كانت النفس جاهلة بالله معتقدة للاباطيل الزائغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه
وتنزهه عنه تألمت بادراكها جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها خالدة
مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب العالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا
ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجود وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن هيئات
كريهة واخلاقا ذميمة وملكات رديئة لكن لم تعتقد الاباطيل الزائغة تعذبت بحيلولتها اليها وتعذر
حصولها لها مدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتخرج عن النار وتدخل
الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن
اولئك رفيقا

الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلثة ابواب

لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات
وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في افعاله الباب
الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد

الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود الثالث في مهية ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف
الشي على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو
اثر الشي في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه يخالف اثر الشي
في مؤثره يكون متقدما عليه لان المتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي لا يقال لم لا يجوز ان
يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الآخر او ماهية احدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود
الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ولا يلزم تقدم الشي على نفسه لانا نقول
ح لا يكون دورا لان الشي لم يتقدم على نفسه لان الشي لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر
لا ماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود
الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في شي غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود
مؤثرة في الوجود ولانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود يجب ان يكون موجودا قبله وجود معلولها
قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشي يحتاج اليه
ذلك الشي لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج وعدم ما يحتاج اليه وليس كذلك
فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول
عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم العلة المؤثرة على اثره شي غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره
ليتكلم في صحته وفساده حينئذ لا نسلم ان اللازم هو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم
ما يحتاج اليه المحتاج اليه بل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قلتم ان
ذلك محال فان العلة القريبة ليست بعلة تامة للمعلول بل جزء منها وتجويز تخلف المعلول عن جزء العلة
التامة وهو غير مستحيل لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة
بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال
ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم البعيدة
انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع اذ لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود

المعلول في نفس الامر ولا يلزم من فرضه وجود العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد انه وجد المعلول
على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم وجود العلة البعيدة فلا نسلم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير
محال فيجوز عدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم
منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشي محتاجا الى ذلك الشي في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك
التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل
وهو ان يترامى عروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية فهذا على
بطلانه ذلك وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول
معين واخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استوفت الجملة الثانية الاولى
بالتطبيق من الطرف المتناهي بان نطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي اول الجملة الاولى
يكون الناقص مساويا للزائد فان لم يستوف الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع
الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية فان قيل لا نسلم
ان الجملة الثانية اذا لم تستوف الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم
الاستيفاء ناشيا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال
انما لزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا
منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند المتكلمين بالتطبيق
والحجة جارية فيها والجواب عن الاول ان عجز الوهم عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق في نفسه
لعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض حينئذ الانطباق ولا التفات
الى عجز الوهم عن الانطباق او تقدره فنقول ان امكن الانطباق في الفرض واستوفت الثانية
الاولى لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الامتناع ولم يستوف الثانية الاولى كان
علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط لان امتناع انطباق الجملتين من حيث احد الجملتين الكم وهو
العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا بد وان يكون احد
اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من اجزائه الباقية او في نفسه وههنا على تقدير تحقق جزء من اجزاء المجموع غير
محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه لكون الجملة غير متناهية

فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة مما ذكر
التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط
بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شي من درجة
استحال ان ينطبق عليه شي من غير المرتبة لا يتصور فيها ذلك فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكران
برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات
والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة
الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع
كون الشي سبب نفسه والا لزم تقدم الشي على نفسه ولا كل واحد من احادها فان المجموع لا يجب بكل واحد
ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون
الداخل وحده مستقلا بالمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا عن
المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه او لا فيكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع مع علية ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج
هذا خلف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا
بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
المفروضة متسلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا من
المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان
في وسطها يلزم ان لا يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون
طرفا فانقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان
قيل لم لا يجوز ان يكون وعلى تقدير ان يكون لا بد من ابطال المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان
اريد بالآحاد التي هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع
كون الشي مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي هو المؤثر ان كل واحد هو المؤثر يلزم اجتماع مؤثرات
مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم

بالعلة مجموع الامور التي يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان
اردتم بالعلة العلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله
فمسلم لكن قوله فلا يكون الداخل وحده علة للكل فغير ممنوع فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للكل اذا اريد
بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يحتاج في التاثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة
بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان
يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان
علله اولى بان يكون علة مستقلة لان تاثير ذلك البعض بعلة علة الشيء لا يكون منه بخلاف تاثير علته وايضا على
تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض بحيث
يتقوم الاحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد ويتقوم بعلة
ذلك البعض من جهتين احدهما بذاته والاخر بمعلولها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول
الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء مستقلة تحقق
المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكر قيل الاحاد لا يخلو اما ان يكون
لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الاحاد
باسرها علة له بل لو لزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه فلا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث
هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد من
حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للاحاد ومن حيث هي موجودة بوجود زائد
على وجودات سائر الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات بانفرادها علة بوجود المجموع
من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه يحتاج الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها
وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل
واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات
الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد وجود متقدم لوجودات الاجزاء مغاير لكل
وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز
ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال

والا الداخل فيها لان اي داخل فرضته علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا
ويكون واحدا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا   الثاني   المبحث الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان الاول
انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما
تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما
ثم صار موجودا انما لضرورة يكون معدوما وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال
الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين احد الامرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا
كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا لزم الانقلاب واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن
تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك
السبب الموجود يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود
فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود
ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل وقد سبق
بطلانهما ولا يجاب بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان
سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا
يكون وصفا للذات والوصف يحتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى الغير وكل
محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاقي وهو الذات او صفة من صفاته واما مباين
وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر وكونه موجودا مرتين ان
كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا بحث لانا نقول
قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه
ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى السبب

[illegible] المبحث الثالث في معرفة ذات الله تعالى مذهب الحكماء [illegible]
[illegible] ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفته اما بالبديهة او بالنظر
وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته تعالى غير معلوم بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة
من النظر اما بالحد او بالرسم [illegible] فلانه غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب
[illegible] والتركيب ممتنع في ذاته تعالى [illegible] لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته حيث
قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو سؤال عن الحقيقة اجاب موسى صلوات الله عليه بذكر
خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقته
[illegible] لا يعلم الا بذكر صفاته [illegible] فلم يتبعه فرعون [illegible] قال لمن حوله
الا تستمعون اي سألته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتوجه
موسى صلوات الله عليه [illegible] فذكر صفات [illegible] فقال ربكم ورب ابائكم الاولين
[illegible] فرعون [illegible] ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام صفات [illegible] السؤال عن حقيقته ليس
[illegible] قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد
الحقيقة ولان المعلوم منه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته تعالى مغايرة
للسلب [illegible] واما الاضافات كقولنا عالم قادر ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان
المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا انما هو [illegible] للتاثير في الفعل على سبيل الصحة [illegible] الضرورة
[illegible] والمعلوم منها ليس الا هذا الاثر [illegible] غير هذا الاثر والمعلوم ليس [illegible] الاثر
[illegible] صفات الله تعالى غير معلومة لنا وكذلك المعلوم عندنا من علم الله [illegible]
[illegible] الاحكام والاتقان في الفعل وهو الاثر المخصوص فاذا صفة الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير
ان يكون معلومة [illegible] العلم بحقيقة الموصوف [illegible]
[illegible] الا السلوب والاضافات [illegible] العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة [illegible]
[illegible] والمتكلمون [illegible] طريق المعرفة منحصر
[illegible] انه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس [illegible]

والا لزم المتكلمون بان حقيقته تعالى هو الموجود المجرد وهو المعلوم [illegible] بالبديهة والحق ان هذا الالزام
ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض   الفصل الثاني
لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيها خمسة مباحث الاول
ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي
قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل
غيره لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز
كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما خارجا مضافا اليهما فالموجب لما به امتاز
الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فاختصاصه
بالخصوص دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به امتاز عن غيره غير ذاته
فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بان يوجب الملاقي
ان [illegible] كان ذاته لزم الترجيح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير
الموجب لما به امتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب
ممكنا [illegible] لا يقال الصفة [illegible] لذاتها اقتضت الاختصاص بذات الله تعالى لا لذاته حتى يلزم الترجيح
بلا مرجح ولا لغيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا لغيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة
فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت
اختصاصها بالمعلول المعين دون غيرها لانا نقول تلك الصفة معلولة للذات فيكون متاخرة عن
تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس
لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا عن [illegible]
تعين علته لم يقتض تعين علته فلو جاز ذلك ان لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة للذات
الاختصاص لجاز ان ينافي لوازم الاشتراك واللازم بين البطلان [illegible]
الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة [illegible] بتمام الحقيقة
لا [illegible] لذات الغير والصفتان [illegible] فيلزم تنافي لوازم الامثال [illegible] عن غيرها

سلبي وسواء ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون الواجب هو
بعد حصول الغير فيكون ممكنا وثانيها قد قال المتكلمين ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونها ذاتا لان
المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا
لسائر الذوات وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان يقال
انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا ونقسم الذات الى الجوهر والعرض والواجب
والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام
وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الحالة التي توجب الاربع وهي الحية والعالمية والقادرية
والموجودية قال الحكم لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب
اشتراك المعروضات وبما هي الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده الذي هو ركن لوجود الممكنات
وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه بما لا حاجة
الى اعادته   الثاني   البحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى انه سبحانه ليس بجسم خلافا
للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي
اصحاب محمد بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها و
البعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه تحت
الجهات واثبتوا الفوق الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن كرام قالوا انه على العرش كما قال
سائر المجسمة وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا المحدثة وقبابه واحتج المص على نفي الجهة ونفي على
نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية ايضا
بذا فنقول لو كان الله تع في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث كما سبق
فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا
لو كان سبحانه وتعالى في جهة وحيز لكان مساويا للقدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق
في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان مقداره بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو
محال ولهذا يقولوا المخصص والمرجح ذاته تع وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تع في
جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال

في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور   احتج القائلون
المثبتون لانه تع في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول
ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث
يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه ~~فان العرض الحال~~ او احدهما مباينا عن الاخر
في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس بحال في العالم ولا حال فيه فيكون مباينا عن العالم
في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم
في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون في جهة وحيز واما
النقل فآيات يشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله لما خلقت
بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الايات
واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا
في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ونمنع شهادة
البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان
يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء واجيب عن الوجه الثاني بان
الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه
في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الايات المذكورة انها قابلة للتاويل لظهور ما ينافيها لا تعارض القواطع
العقلية التي لا تقبل التاويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
وقول من اوجب الوقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان يؤول كما هو مذهب
المتاولين وقول من عطف قوله والراسخون على الله والتاويل مذكور في المطولات على وجه الا
الثالث   البحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو انه كان شيء واحد بعينه
صار شيئا آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد
الاتحاد موجودين فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا
لامتناع ان يتحد ما وجد ثالث فلم يتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا

يكون المعدوم هو الاول والثاني موجودا فهو الثاني لا غيره فلم يتحقق الاتحاد وقد يقال لم يحصل الاول الثاني بل عدم الاول
وحصل الثاني لانهما لو كانا موجودين لم يتحدا وان يكون الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين و
هو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل المتحدين في الوجود
الواحد والتعين الواحد فانهما صارا موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين والاولين و
التعينين او لا يبقى وجود ولا تعين فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة و
يلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين والتعينين الاولين باقيا
او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة
والثاني يوجب انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث
ثالث والاول محال والثاني يلزم نفي الاتحاد ولا يمكن ان يبقى الوجودان والتعينان ولا يلزم ان يكون
الوجود والتعين موجودين وهو محال واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود
على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله سبحانه وتعالى وكل
الاتحاد والحلول نقل عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا الحدث الذي هو الاقانيم
الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد اقنوم الكلمة بالمسيح والناسوت وحل الباري تعالى في عيسى
وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتب الشوق صار الموجود هو
الله سبحانه وتعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا
بالاتحاد والحلول ما ذكرنا فقد ثبت بطلانه وان ارادوا به غيره فلا بد من تصوره اولا ليثبت التصديق
به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره هو المراد   الرابع
البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية للنسبة الى غيره كالسواد للجسم والسكر والكرم واما ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية
لنسبة الى غيره وهو العلم فينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم
فانها صفة متقررة في الموصوف يلحقها اضافة الى امر كلي مثل [illegible]
ذاتي [illegible]
[illegible]

الى تحريكه ابدا مادام ذلك الجسم في كون المقدور على تحريكه باقيا فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من
الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان التعلق مستلزم للاضافة الى
امر كلي يتروما اوليا ذاتيا والى ما تحت المقدور بحيث ذلك الكلي يتروما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك
الكلي الاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة واما الجزئيات فقد
تتغير وتتغير بتغيرها الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل
العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم فتتغير بتغير المعلوم فان العلم بان
زيدا ليس بموجود ثم حدوث زيد فيتغير العلم بان زيدا موجود فيتغير ذلك الاضافة والعلم المضاف معا
فان العلم يتشخص بخصوص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكن متغيرا يكون علما كليا
بل يكون العلم بالتشخيص على مثال ما بإزائه اضافة [illegible] لها اضافة مخصوصة
غير العلم بالمقدور [illegible] ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى
واما ان لا يكون متقررة في الموصوف بل متعينة لاضافته الى غيره مثل كونك يسارا [illegible] فانه
اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يلحقها اضافة لازمة او لاحقة
للموصوف بها فهي هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقريرها في المتن
فنقول صفات الباري تع تنقسم الى الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتعينه كتعلق العلم والقدرة
والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان وهذه الاضافات
متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل
خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك
لان المقتضي لصفات ذاته [illegible] على غير موجبه فلا [illegible] ان يكون الموجب للشيء
باقيا والشيء منتفيا والثاني ان كل ما يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال [illegible]
[illegible] النقص باتفاق العقلاء [illegible] عن صفة الكمال يكون نقصا وهو محال [illegible]
[illegible]
[illegible] الى لوازم ذاته [illegible] الذات [illegible] الصفة [illegible]
[illegible] الذات [illegible]

فقابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان
فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا
كان قبول الذات تلك الصفة الحادثة من لوازم ذاته او منتهيا الى ما هو قابلية لازمة فلا ينفك تلك
القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة الحادثة ازلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة
على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة
على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف
متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحوادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة عن
نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل تم بدون النقوض بعكس النقيض
فاذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحادث فانه
تعالى لا يتصف بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها والا لزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان الصفة لو كانت
ممكنة في نفسها لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه
لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجود الصفة
لان صحة الاتصاف يتوقف على تحققها وتحققها متوقف على صحة وجودها ولنا ايضا ان نقول صحة
الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا يتوقف الا على
صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعايق او لفوات شرط لم يمنع ذلك
صحة الصدور وعن الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيء من لوازم ذاته لزم الترجيح
لاحد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله
على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله او بعده ففي ذلك الوقت ترجيح احد الجائزين
بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث
ويلزم التسلسل وان المقتضي للصفة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر محدث

كان الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى سبب معين منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف
على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الوجه الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم
من عدم انفعاله عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد
مشروطة بانقضاء الاخرى فلا يستفيد شيئا من غيره بل يستفيد من ذاته فان المقتضي يحدث صفة بعد انقضاء
الاخرى ذاته وامتناع الانفعال عن ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فبان يقال هو لم كلما
يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ويمنع انه يوجب ثبوت الكمال ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها
نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته
صفات متعاقبة كل واحد منها مختصة بوقت وحال يتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال
والخلف فلا زال يكون الكمال مطردا او محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال
ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة
يلزم النقص بخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة كمالا مشروطا بحضور
ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضائه نقصا
والحاصل ان كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال في وقتها المختص بها
ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها واما
على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بحادث صح اتصافه به ازلا
فان امكان الاتصاف بالصفة الحادثة لما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة ضرورة امتناع ثبوت الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة
الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال
يتعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار
ولزوم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادته تعالى بوقت معين
مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين احدهما انه تعالى
لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا
يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذات الله تعالى

الحادثة كما صح قيامها بذاته لانهما مشتركان في كونهما صفة فان القدم لكونه سلبيا لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا يعتبر في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف امر وجودي والامر العدمي
لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات وحينئذ
فيصح قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى كما صح للصفات القديمة فيما سوى المقتضي لصحة
القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة
وتعلق لا في القدرة وجوابه انه لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة هي ماهياتها
المخصوصة او مع القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان
العدمي يجوز ان يكون شرطا للامر الوجودي او مع الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق ان امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا الخامس المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه اجمع العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية
فان هذه الامور تابعة للمزاج الذي هو كيفية حادثة من تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية
والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع قال الامام
والاصحاب تمسكوا بالايجاب حيث قالوا انه لو اتصف بشيء منها بالنسبة الى البعض صفة كمال وبالنسبة الى
بعض صفة نقص وايضا انه تعالى لا يتوقف على حصول شيء منها اذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت
البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها [illegible]
من البعض في نفس الامر امر في عقلك وذهنك الاول لا بد فيه من الدلالة [illegible] يكون
بماهيته وذاته يستلزم لونا معينا من غير ان يعرف فيه ذلك [illegible] الاستلزام والثاني مسلم
لكن لا يجوز ان [illegible] يلزم الا عدم علمنا بذلك المعنى واما عدمه في نفسه فلا والقائل
انه لا يجوز التمسك بالاجماع في اليقينيات يكون عند القدوة فالمعتمد في هذه المواضع [illegible]
[illegible] الامتناع انفعال ذاته وقال ايضا انتفاء الكل على اشتراط ان يسبقه الالم واما اللذة
العقلية فتثبت له الحكماء [illegible] واللذة والالم من توابع اعتدال
المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو منتف [illegible] اعتدال المزاج يوجب اللذة

لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والحق ان ذلك [illegible]
الى الشعور الملتذ به يجب ان يكون موجودا للملتذ به قبل اتحاده لان الداعي الى ايجاده [illegible]
لكن ايجاد الشيء قبل اي داع وان كانت حادثة لكان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور [illegible]
كمالا فرح به ومن تصور نقصانا [illegible] كانه اعظم الكمالات وعلم بكماله اجل المعلوم
فلا جرم يلتذ وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب [illegible] الاجماع الا ان الحق ان اللذة
والالم اللذين من توابع المزاج الانسان في استحالتهما عليه تعالى وقول الامام ان كانت اللذة [illegible]
[illegible] الى الفعل الملتذ به واجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل
ذلك موجود [illegible] اذا كان الملتذ به من فعله على تقدير ان يكون الملتذ به من فعله
انه يمتنع اذا كان داعي الايجاد منحصرا في داعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا نوعا لكنه غير كاف
في الايجاد الا بوجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد حينئذ لم يلزم الخلف المذكور والدلالة
على المذكورة لا تستلزم الالم لو ليس داعيا فلا يلزم بذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة
ليس بصحيح لا يقتضيه ان يكون علمه فاعلا للذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة
في حقه تعالى هو نفس علمه بكماله وتنزيه النوع والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى
ليس ببعيد لانه منزه عن الانفعال والشك [illegible] في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم
عليه تعالى لان كل صفة لا يجازيها الاذن الشرعي لا يوصف به تعالى [illegible] الذي [illegible]
فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي وهو منافي له
المقصد الثالث لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث في التوحيد مع الحكماء على انه
ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود مشترك اذا [illegible] في وجوب الوجود غيره
امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف وفيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب
التركيب بالماهية اجيب بانه اذا وجب المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل
او في التركيب وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود متحقق في ذاته
وان يكون التعين زائدا على نفس وجوب الوجود بالضرورة ويجب ان يكون بسبب [illegible] الوجود المتحقق
امرا في وجود الوجود الذي هو مشترك في الوجود التعين الذي هو زايد عليه فلا يجوز ان يكون علة التعين ذاته

والالازم ذاته والالم يحتج الى شيئية فيكون حينئذ لامر غير ذاته وقد لازم ذاته فيكون ممكنا بحث قال الاعلم
في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا
لما به تمايز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان
لم يكن بين الجزئين ملازمة كان احتياجهما معلول علة منفصلة بحث وان كان بينهما ملازمة فان استلزم
الخصوصية الوجوب كان الوجوب معلول الغير بحث وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل
واجب هو هو فليس هو لم يكن واجبا [illegible] على ما ذكر ابنا [illegible] على كون الوجوب ومعناه
ثبوتيا وهو بط والا لكان امرا اعتباريا في الماهية او خارجا وكلاهما بط على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا
لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فالتعلقات
ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان
ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا بحث وايضا فهو بناء على كون التعين ومعناه ثبوتيا زائدا
وهو بط وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف في الوجوب
فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يوجب بينهما ملازمة وهو محال او الاتصال [illegible] فكل واحد
منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال ان يكون واجبا
لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور و
يمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا لكان وجود واجب بحث والجواب عنه الا قوله
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزوم
التركيب من تقدير كون الواجب مشتركا بين اثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه
قد بين ان كل مركب ممكن ثم [illegible] قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجود
معلول الغير بحث فيه نظر لان الخلف يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان ثبوته
مستلزما لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى الهوية لا يلزم منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الغير
الهوية غير واجبة بذاتها انما يكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب بصفته
فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب ٢١٩

غير ثبوتي بالمعنى الذي ذهب فانه يقتضي ان الوجود غير محمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله
وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا [illegible] والاعتراض قد تقدم الكلام
عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد عرفنا ان اشتراكهما في الوجود ليس الا لفظيا
والمهرب الذي هرب اليه افراد الوجوب بالذات مقول على الموجودين بالاشتراك اللفظي
لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء ينادي كلامه ولا يبالي بما تناقض ولا التزام
ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان
يكون محمولا على اثنين لانه لو كان يكون ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يتمايز كل واحد من الآخر
لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى
المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود متمايز عن
الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فهو وقته في ذاته لا يكون واجبا لا
يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا منا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث
هو مشترك من غير تخصيص بل [illegible] اشتراكه ان قبل المخصص سلبي وكل واحد منهما يختص بانه ليس الآخر
فمنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية في هذا المطلوب وجه آخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجود الذاتي
لا يكون مشتركا بين امرين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه اذا كان مشتركا بين اثنين فان كان
تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي بها يتمايز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة منهما
مضافة اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجود متمايز عن الآخر
ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة
والا امتنع التحقق بدونها مفتقرا اليه تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى الغير فلا يكون واجبا وايضا
لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان
العلة يجب ان يتخصص ويتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او انتهى
احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان
داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو مح وان كان خارجا

او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما

عقلي فانه لم يكن على تقدير [illegible] كل واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكون عارض محتاج الى
ملزومه وكل محتاج ممكن فلا يكون واجبا بحث وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ذو وجود عارض
لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد
على طريقة الحكيم مسبوق بتقديم مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول
اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض لهما
كالجوهر والعرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان
بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلفان به و
الثاني ما يتفقان فيه واجتماعهما مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين هو اللزوم او مع جواز
الانفكاك وهو العروض والملزوم لا يخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به [illegible]
فيه فيكون [illegible] فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان
متنافيان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان الجنسي ناطقا واعجم معا لاستحالة التنافي من لوازم
الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا
عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند انطلاق هذا
الموجود وذلك الوجود عليهما فان الوجود مفهوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية الموجودة لهذا
وذلك عند انطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي عروض
[illegible] المختلفان من التشخص وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي
هي سبب لزوجيته وان صفة للشيء قد يكون سببا لصفة اخرى [illegible] كالناطقية للتعجبية
[illegible] الضاحكية [illegible] للموصوف بهما كالملون للمرئي ولكن لا يجوز
ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة
لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما يوجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان لم ٢٢١

بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود
موجود وانه موجد للموجود والممكن وانه انما يكون موجدا للشيء متعينا لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج
وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا فثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المط وان لم يكن تعينه لكونه
اي لانه واجب الوجود اي لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي تعينه غير كونه
واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره او
لازما لصفة غيره لان التعين ان كان غير واجب الوجود يكون هو صفة او ماهية وعلى التقديرين
يلزم من كون الوجود والواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة
غيره وهو مح لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لما ان الملزوم بين
الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه او كانا معلولي
علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان
يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الآخرين لابد من ان يكون
الملزوم علة للازم او جزء منه علة او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود
معلولا وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض
لشيء يفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون
علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا
واذا كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان
العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود [illegible]
معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولان يكون
التعين علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين
لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
[illegible] اما ان يخصص تلك الطبيعة [illegible] بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر

خصصها او لاثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فيلك العلة علة لخصوصه ما لذاته تجب وجوده
وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام
الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو
المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين احدهما لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة
الى يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع
والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات ولانه ان وجد
شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فلانه يلزم ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على
تقدير ان لا يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء
فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون
واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من
الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد بالشخص فلا يوجد
شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو
المطلوب الثاني انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك
فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون
الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا و
هو محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر فيلزم ان كان ازليا يكون محالا لان الجواب انما يتعلق
بمحل يصح وجوده ووجود المخلوق الازلي محال فلا يجوز عجزه ازلا محال وان كان حادثا فهو محال
لان هذا انما يتعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال وان
لم يكن للاخر ارادة سكونه فيكون الممتنع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها كما مر ولانه
اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره يصح من هذا فعل
الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فاذا لم يتعذر احدهما يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن

ليس تقدم قصد احدهما على الاخر اولى من العكس فاذن يستحيل ان يقصد احدهما ما نعا للاخر عن القصد
ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة ولائل النقلية غير متوقفة على ان الاله واحد
لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته

الباب الثاني

اي الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله الثاني في سائر الصفات
الفصل الاول فيه اربع مباحث الاول في القدرة الثاني في انه تعالى عالم قادر الثالث في الحيوة الرابع
في الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جمهور المتكلمين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة
والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب
على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس في الاضاءة فلانه لازم لذاته واثبات القادرية
مبني على حدوث العالم وابطال الحوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل
وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة
او عدمها الى القدرة والاشاعرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما يكون الخلاف في ان الفعل مع
اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معها اجتماعهما القدرة والارادة هل يمكن مقارنة
حصوله معها او لا يمكن والاشاعرة على انه يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله
مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون العلم بالارادة على نظامها حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معها بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما وفي ذلك قالوا بوجوب
الحدوث لان الداعي الذي هو الارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى
قادر بان وجود العالم بعد عدمه يفي كون تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت فانتفت ان
العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في
في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده عنه على شرط قديم او لم
يتوقف والاشاعرة على شرط اصلا فرضه امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام ان توقف تاثيره
في وجود العالم على شرط حادث فاما ان توقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه والاول
فان توقف تاثيره في وجود العالم شرط حادث فسقط الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها وهو محال وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة

متسلسلة الى اول وهو ايضا محال لانا نطبق جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا انطبق
الطرف الاخر من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا الا يكون من الحوادث بازائه
في الاول اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث يساوي
الزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا
فيكون الكل مساويا لجزئه وهو محال وان كان شيء في الثاني بالا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول
فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي
بمقدار متناه متناه فان قيل لا نسلم ان الله تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على
شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن
المؤثر التام انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممتنع فان وجود العالم ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم
في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما محال فوجوده في الازل مع تخلف عن الاثر لامتناع
وجوده ازلا لا يقتضي صدور الاثر عن المؤثر كما يقتضي وجود المؤثر بغير امكان الاثر ايضا اجيب
بانا لا نسلم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بذاته
العالم بالنظر الى ... الاختيار في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن من الممكن ان يتقدم
وجوده فانه لو وجد قبل ان يوجد بمقدار يوم لم يتغير بذلك ازليا فلان يجب ان يوجد قبل ان يوجد
بالوجود المؤثر التام وانتفاء المانع قيل لا نم انه اذا كان الباري تعالى موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء
وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها وهو
محال ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين
بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان احادهما يوجد على سبيل التعاقب
والتطبيق فلا يتصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات المعدود
وهو منقوض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا يتصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة
في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة
لفلك زحل ازيد من زمان دورة فلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة
تامة لفلك الشمس والحاصل ان نقول بان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق

الجملتين مع ان الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة
الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق بين اجزائها اصلا فيبطل ما ذكر ثم من الحجة لا يخفى الا
ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يتعين ان يكون واجب الوجود هو القادر ولم لا يجوز
ان يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى تلك بسبيل الايجاب
موجودا فقد يجاب ليس بجسم ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة
والاختيار رفعت لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مستند الى المؤثر وكل مستند الى مؤثر محدث
لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون تاثير
المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا
لا يمكن ان يكون اثر الموجب القديم الا ان يتوسط حوادث متعاقبة الى اول وهو محال والقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا
لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك
بل تاثير المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث
هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس
للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او غير موجودة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي
بان يجعلها اي يوجدها لا ان يحقق وجودها فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتاثير
المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او ان
وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر او ان وجوده لان الاثر لا يتاخر
عن المؤثر في الزمان بل معنى الزمان معا لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر فتاثير المؤثر في الاثر
الذي هو بالذات متاخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل تاثيره حال غير حالتي الوجود والعدم ولا يلزم
من تاثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات
متاخر وايضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع
راجع اللمع الحق ان اللامع ... ان احد ... موجب لذاته فاذ يوجد ... الاول ان المؤثر في وجود الشيء ان

المستجمع فالابد منه في المؤثر به من الشرائط وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود
المؤثر المستجمع بالشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع بشرائطه يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر
المستجمع بالشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر
بالشرائط المعتبرة في المؤثر امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط واجيب اولا
بان المؤثر المستجمع بالشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا
يكون من غير تغير حال الفعل في الحالين فلا يمتنع الترك ح قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح قلنا لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح
احدهما على الاخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على
الاخر وكذا الهارب من العدو اذا السبع يسلك احد المسلكين المتساويين بلا مرجح قوله
وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره الاعتراض انه يجوز ترجيح الامرين المتساويين بلا مرجح مفضي
الى تجويز ترجيح حدوث الحادث بلا سبب فيسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد
مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق
بينهما فانا نعلم ببديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر والحصص احدهما بالجواز والاخر
بالامتناع ترجيح بلا مرجح والحق ان هو الذي يكون فعله تابعا للارادة والداعي يكفي في الترجيح
والجائع والهارب لم يختار كل واحد منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان المرجح غير معلوم
وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان المؤثر المستجمع شرائط المؤثرية فلا يمتنع الفعل
عنه ووجود العلم متوقف متعلق على الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لا تعلق الارادة به حصل
على سبيل الوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره
وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور متوقفة على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف
على القدرة عليه فيلزم الدور وتوقف هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا لزم ان لا يكون

المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه
اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه
عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب متوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف
على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وثبوته
في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة فانتفى الدور الثالث المقدور
لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع
الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا
كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكن حال حصول احد
الطرفين متحققا لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد
الطرفين ونحن لا نقول الا بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد
في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه
من وجود او عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة
حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع قطع النظر عن الوجود او العدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور
من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور
لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من الايجاد وذات المقدور الموجود او المعدوم
قبل على الاوان المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال لان الحصول في الاستقبال ح لانا
شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال ح لان امتناع
الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة في الحال من الايجاد
في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول
في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال
مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن
الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصول بين حصول المكنة وحصول
الفعل في الحال فلزم المحال الرابع ان كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون

ممكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض
والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر يصح منه ان يفعل لا ان يفعل الترك فان الترك
الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك   فرع   لما ذكر انه تعالى قادر على الممكن شرع في ذكر
اصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكن خلافا للفرق المذكورة من التفصيل في مذهبهم لنا ان الموجب للقدرة
ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته
في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين
جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية فيلزم ان
يكون ... عرفت بالبديهة ان المخصص ... فان ثبت بالبديهة فهو كما يرث وان ثبت بالدليل
فابن الدليل ... ان يقول اشتمال كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل
... الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق الكلام عليه وجوابا والتقابل لهم على
... انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فيجب ... تجوزان يصدر
عنه الكثير من واحد ... الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول الامر
الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول
فلم لا يجوز ان يكون الامكان والوجوب ... من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير
المكون ... بحسب عدد من الواحد الكثرة وقال المنجمون ... العالم اي عالم العنصريات و
هو ما تحت ... سواء الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهدوا من ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبطة
بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب بانه لا يجوز ما ذكرتم ان تغير احوال هذا العالم مرتبطة على
تغير احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يستلزم علية المدار للدائر لتخلف العلية
... في المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتبط على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران بينهما
... انه ليس علة للاخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول
والمشروط ... وجزء العلة وشرطها ولازمها ... الموجود والمشروط والملزوم
مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس علة ... انه تعالى لا يقدر على الشر والا
لكان شريرا ... لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا

وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن وهو شيطان ... ملكا وشيطانا والله
منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والرهابنة ... يذهبون الى مثل
ذلك والمجوس يقولون ان الخير هو الذي يجوز ان يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله
شرا ومحال ان يكون فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام والجواب انه عنيتم بالخير والشرير
موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه وقال
صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل يجوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر
لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا و
بالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون ذلك الشيء واحدا او معنى وهو معنى قول المصنف والترجيح
وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان الفعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان الفعل
القبيح محال فلانه انما يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله سبحانه وتعالى والمودي الى
المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب انه لا قبيح في حقه بالنسبة الى الله وان سلم ان
القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة لان القبيح حينئذ يكون محالا لغيره
والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فيكون مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال
البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او سفه
او عبث وذلك على الله تعالى محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فاما هو في نفسه من حيث انه صادر عن العبد
والله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه
ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد
مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدورا للعبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الدواعي وهي ارادة
الله تعالى ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اي الصدمة
... بعد الاضافة الى احدهما اشتراك قيد من حيث بعد الاضافة والمقدور عند المخالف يمكن اضافته
الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا للاخر

المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار
يمتنع ان يكون توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل هو ان يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده الى
ما ليس بمعلوم خاصة ثم يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون الثاني ان افعاله
تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك
وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها خوله وما نرى من عجائب افعال الحيوانات في اقدار الله
سبحانه وتعالى والعادة لها اشارة الى الجواب دفع تقرير السؤال ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب
لطيف وتاليف عجيب ليس يدل على علم موجدها فان الحيوانات منها ما نرى من عجائب افعالها وترتيبها
اللطيف وتاليفها القريب كنقد النحل من شأن البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام و
الاتقان مع انها ليست بعالمة تقرير الجواب ان ما نرى من عجائب احوال الحيوانات مما تفعل تلك الافعال
قال الله واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ولئن سلم كان افعاله
محكمة ومتقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن
ممن هو جاهل الثالث ان ذاته مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة فيكون عالما بذاته لان العلم
حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد فانه تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر
على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ عالم بانه المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه
التي هي بلا وسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره فيعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ
لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو في المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة المسببات النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المسببات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه مجرد عن المادة ولواحقها قائم
بذاته لما سبق وذلك مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المعقولات لان كل مجرد يصح
ان يعقل ذاته كل مجرد قائم بنفس الذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن
العلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته من ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شأن ماهيته ان يصير معقولة
لذاتها لانها لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه

ان يعقلها فكل مجرد قائم الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح
ان يعقل يمتنع ان ينفك تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان
يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا اخر يصح ان يكون مقارنا له
اذا وجد في الخارج قائما بالذات لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة
المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشيء
شرطا لنفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها
في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها
في العقل لان شرط المتقدم المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول اخر
في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة لمعقول اخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو
قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بحصول المعقول الاخر فيه
حصول الحالة المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه
وحلولها فيه بالت والمقارنة المطلقة منحصر في هذه الثلثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون
صحة المقارنة بالثالثة مقارنته لمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
اذا وجد في الخارج وكان مجرد قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بالذات فكل
مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره ولكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل
ذلك الغير وصحة الامكان ينتهي الامكان فيمكن يعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم والمحكوم عليه فامكان تعقل انه يعقل ذلك يستلزم امكان
تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل

لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون هو حصول ذاته وانها
حاصلة لا تغيب عنه فيجب ان يكون عاقلا لذاته واما وجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان
كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا لسبق ان الله تعالى ذاته واجب الوجود
من جميع جهاته والجواب الاخير ان يعتمد الحكماء في هذا المبحث وفيها نظر اما في الاول منها فانا لا نسلم
ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء لشيء يقتضي نسبتين ويمتنع ان يكون الشيء نسبتين وايضا هو
حصول صورة الشيء ويمتنع حصول صورة الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه
عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف
لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا وسط ولكن لا نسلم انه عالم
بجميع الموجودات فان العالم بما هو مبدأ بلا وسط لا يستلزم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من
عنده واما في الثاني منها فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات
يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على راي الحكماء ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان
يعقل لكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان
يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره
ولئن سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات
ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروط بكونها في العقل فان مقارنته
لمعقول اخر غير مقارنة لمعقول يعني قبل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال
للمحل فلم لا يجوز ان يكون صحة الاول مشروطا بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل
ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على اثبات
العلم الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار احتج المخالف احتج المخالف
النافون لعلمه تعالى بوجوه الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا يعقل ذاته واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا يعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لامتنع
في تعقل ذلك عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلا يستدعي انه حصول

النسبة بين الشيء ونفسه لا يستلزم النسبة بين المتشبثين واما الثاني فلا يستلزم حصول الشيء
في نفسه وتوقفه او لا يتصور الا في نفسه فلانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل ذاته
واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بغيره صفة قائمة بذاته متعلقة
بذاته تعلق خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم لا يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء
ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه تعالى هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد
الى علمه بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته كما سنذكره فعلمه
تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم
لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال واياما كان يمتنع ان يتصف اما الاول فلانه
لو كان العلم صفة الكمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اي العلم الذي هو صفة كمال وهو
محال وان لم العلم صفة كمال انه منزه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل ان يكون يتصف بالنقص و
اجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع ان يكون الموصوف به تعالى ناقصا لذاته او مستكملا بغيره
لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها
فرعان ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كلها
لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلو اوجب ذاته كونه عالما
بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته في كونه
عالما بالبعض دون البعض الى مخصص هو محال والغافل ان يجوز ان عرفت بالبديهة ان المخصص
هنا لم بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته ما في الباب ان
يقول لا وقت جاز ثبوت المخصص واشاعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكلي على الوجه
الكلي والجزئي على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اي يعلم الجزئيات من حيث
هي طبايع مجردة عن المشخصات من حيث يجب باسبابها لكون الادراك مع كونه كليا يتعين غير
ظني منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة ذلك الشخص
بل مع تجويز انها موجودة في غيره فالادراك ذلك الجزئيات انا يجب باسبابها من حيث هي طبايع
انقسام تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كما الكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب

هو الى اسبابها الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي
يحكم انها وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما
وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول محيط
احاطة بانه وقع او لم يقع فان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان عالما بجزئي وهو
ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي من شأن القمر فيه من اول الحمل عشر درجات
فلا ان تكون تعقله لذلك العاقل بهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج
على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي لما لو علم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم اي عند خروج زيد
من الدار يلزم الجهل او التغير في صفاته لانه ان بقي العلم لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير
في صفاته واجاب المصنف بانا لا نسلم ان عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل
وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير
الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير
في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل
حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه
عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير ذلك الاضافة فقط ولقائل ان
يقول ان العلم حصول صورة متقررة مقتضية للاضافة الى معلوم يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون
بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه من الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى المعلوم المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا ليس بايس ثم حدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما يحصل الاضافة به حتى
انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكن ذلك بان يكون عالما بجزئي لم يكون العلم بالنتيجة على ما ينتج من المقدمة
اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة
تخصها فاذا اختلفت حال المعلوم من عدم او وجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم الى الاضافة

العلم بعينها فقط بل وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما بين
وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز وكل معلوم متميز فلا متناهي ليس بمعلوم فلا يعلم
الباري ما لا يتناهى لانه والا لكان ما لا يتناهى معلوما له وايضا لو كان عالما لا متناهي لكان
له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير العلم بغيره
لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم
ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو
محال واجيب اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها متميز اي كل واحد حقيقة متناه و
عن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكون متعلقاته واللاتناهي
في التعلق والمتعلق جائز وللقائل ان يقول على الجواب الاول المعنى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير
المتناهي وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز ونسلم ان كل متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب
ان يمنع الكبرى بان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وللقائل ان يقول على الجواب
الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة . الثاني
الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغيرهم ثم ان الاشاعرة فانهم قالوا
العلم صفة بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته وليتم راوالى محل النزاع ولنشير الى ما ذهب اليه كل طائفة
اعلم ان نفاة الاحوال من اصحابنا ان العلم نفس العالمية والقادرية زائدة فان لهما وجودا عينيا ولا
معدوم ثابت وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين هما زائدتين على الذات وعند اصحابنا العلم
والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم لكن
يعلم الذات عليها وعنده ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي سلم انها معلومة ومثبتوا
الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة
الاحوال من اصحابنا ذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية
لان العالمية ما دلت الا على اثبات امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه
الفقه لا ان ذات بدو لا في التقريب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما يتصور
في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يتصور بانفراده

امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها وهو مصدوق بثبوتها لغيرها
وان كان المراد انه لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه
ولكن يعلم الذات عليه فيجوز ان يكون مراد الامام هذا واما النقل فسنذكر فلا اعتقد وانه تعالى لا يصدر منه
اشياء لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا له فاختلفوا فالعقلاء
منهم من نفى العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا والآخرون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول
حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذاته والشيخ
ابو علي بن سينا اثبت العلم له لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذاتها
والعقول بها واتحاد العاقل والمعقول بها واتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود جعل كل
شيء فعالا لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ الى علمه لممكنات لزم فيه حيثية
تعلق الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعلقه بالكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
عن علته لا واتحاد في ذاته مقومة اياه وايضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد وحدته
لا تزول بكثرة الصورة المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بلوازم متقررة الاول في ذاته قوله
بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
فان صور المعقولات المتقررة في ذاته معلولة له وتكثرة صفات حقيقية وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته لان معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد
شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب
الحكماء والشيخ انما يتورط في هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص الموجود للوجود
المطلق لانه لما كان جميع وجوده الحاصل الذي هو حقيقته بجهة الوجود الذي هو من الواحد لا يستحيل
الا ان يكون قابلا وفاعلا الصور المعقولات المترتبة لا يستحيل ايضا ان تتقرر في ذاته صفات حقيقية

ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان
الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه
وهو ممنوع لان فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق
اعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا من الوجود
ولكن يجوز ان يكون شرطا لتاثير الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في العقل الاول
لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي
يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير
فان لم يتغير صورة الجزئية المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان لم يتغير يلزم التغير في صفته الحقيقية
ولنرجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق في قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
وتقريره بيده على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم
والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل
لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الى ان
ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية او صفة يقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب الشاهي منا
الاشاعرة او صور المعلومات الحاصلة في نفسها حتى قبل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة
بذاتها كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واما ما كان فهو غير ذاته تعالى واما في
العقول بها اتحاد العاقل والمعقول فقد سبق ما ذكره عنها في ابطالها لانا واثبتوا بان الله
لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه الاول لو قامت
بذاته تعالى صفة لكانت ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة مفتقرة الى
ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فيكون الصفة ممكنة بذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته
واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا و
فاعلا معا وهو محال وجوابه انه سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون
فاعلا وقابلا ونقول ان الله تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فيه جهتان فيجوز
ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون ما

تحويها او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر محض بالاجماع الا ترى
ان الله تعالى كفر النصارى بتثليثهم فقال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم
هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح
القدس وهو الحيوة والذات والحقيقة متصفة بهذه الصفات الثلاثة واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة
كافرا فما ظنك بمن اثبت فيه ثمانية كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية
القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته تعالى لانه يشارك الصفة في
قدمه ويمتاز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به الاشتراك ومن الخصوصية وهو محال واذا كانت
الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفات التي بذاته
تعالى قديمة قوله يلزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع ممنوع لان
القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فانه قيل القول بالصفات القديمة
ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة و
هي صفات قديمة اجيب بان النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلاثة بالصفات
لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اي العلم الى بدن عيسى
والمتصف بالاستقلال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة ولهذا كفرهم الله تعالى
واما قولهم ويلزم التركيب في ذاته فممنوع قولهم لان ذاته يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا قوله
يتميز عنها بخصوصية الا ان التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في العدمي الذي هو عدمي الثالث
ان كون الله تعالى عالما وقادرا واجبة والواجب بوجه مستغن عن العلة فلا يعلل
العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة اجيب بان العالمية انما يعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا
كانت واجبة بالغير فيعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون العالمية
واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا يكون
القادرية واجبة لذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر
الى العلم والقدرة فهو العلم والقدرة غير الذات فيلزم الاحتياج الى الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون في انه عالم وقادر

محتاج الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم
والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى حقيقتي العلم والقدرة
هو جهتان لتعلقات بعلمه والا حاجة لها يكون الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج الى الغير
هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اريد بالاحتياج غير هذا المعنى فيمنعوه او لا يحتاج في تكميله
العلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بيانها ان العالم لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها
فهي لا تصدر عنك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان تتضاعف اعتبارات المتعلقة بذلك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا يظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك تلك الصورة
بل حصولها لك شرط في تعقلك وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك لها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير حلولها فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله لغيره فاذن الاشياء الصادرة
من الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل فيه فاذن الاول عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم
ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل التغاير بالاعتبار
فالعلم بذاته عين ذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فلان السببين اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات
من غير تغاير بمعنى كون احدهما مباينا للاول والثاني متقرر لكن ان التغاير بين الشيئين اعتباري كذلك
في الاثرين فاذن وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صور فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو
ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل
وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية

وكذلك الاثران
لا تغاير الا بالاعتبار
اي الصادر الاول وعلمه تعالى
شيء واحد بالذات صح

بعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصورة لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور ولذلك الوجود على ما عليه بكليه وتفاصيله ووجود اعيان
الموجودات علمه تعالى وكذلك صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجود
الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة
الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وان الله
قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة الى آخر الاية يعلم ما
بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر واخفى فقد ثبت ان علمه تعالى
قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية — الثالث — البحث الثالث في الحيوة اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري
الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لاتصاف
الامرين وذهب ايضا فوق الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة
ويدل على هذه الصفة انه لو لم يكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه بهذه الصفة ترجيحا بلا
مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان
اختصاصه بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل ويدفع هذا
الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء — الرابع
البحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء
ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود
حتى يكون على الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام الوجه
من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية وفسر ابو الحسين البصري الارادة
بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر تعالى لا يفعل غيره
والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره
بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة متغايرة

للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل بعضها
بالتقديم والتاخير وتخصيصها باوقات حينئذ مع جواز حصولها قبلها او بعدها يستدعي مخصصا وليس
ذلك المخصص نفس العلم لان نفس العلم تابع للمعلوم فلا يكون مخصصا له لامتناع الدور وليس هو
ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا تخصص مقدورا دون اخر
ولا وقتا معينا من الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
بالحدوث دون البعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة والحاصل ان شان
القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح والمرجح
من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح
والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود ذلك حادث مخصوص بوقت معين
وعدم حصوله قبل ذلك الوقت وجه فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث
مشروط بانقضاء فلكي لان حق الله الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها الى ذواتها تقتضيها بتولد
هذه الحوادث في عالمنا فاذا كانت الحوادث العنصرية مربوطة بالاتصالات الفلكية ثم
للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية
كذلك ولا حاجة لها الى المخصص او علمه بحدوثه في ذلك الوقت مرجح فانه تعالى عالم بجميع
الاشياء قبل انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم الله عدمه ممتنع وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك
الوقت من المصلحة والمفسدة مرجح فان خلاف المعلوم ممتنع او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك
الوقت من المصلحة مرجح فان خلاف الاصلح ممتنع فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما
من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على مصلحة يكون داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا
ان في الفعل مصلحة خالية عن المضار يكون داعيا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز ان يكون امكان
وجود كل حادث مخصوص بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت وذلك الحادث ممتنع الوجود
فصار ممكن الوجود وهو ممتنع لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات
والاوضاع ايضا فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام في
تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص لان الافلاك

بسائطها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب و
فلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن
ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه
امكن ان يكون في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله سبحانه وتعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما
يتحقق اذا كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه سيوجد فالحيثية سابقة
على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا لزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بما في الفعل
من المصلحة مرجحا وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية
الاصلح غير واجبة على الله سبحانه وتعالى كما ستذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض لكان
الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت
كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات
وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال والجواب بان تعلق الارادة
بالمراد لذاتها فان ارادة الله منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك
الوقت لذاتها لا لغيرها — فرع — فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة
فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة خلافا للمعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية
ارادة الله تعالى صفة حادثة تعلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على
تعلق الارادة فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل — لما سبق
قيل ولقائل ان يقول عليه الحكم […] الارادة لترجح احد […] على سائر اوقاته وجوز ان
للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم
يصير بتلك الارادة مرجحا لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك ان من جوز للقادر ان يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا ملازمة الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت
حادثة فاما ان يكون قائمة بذاته او […] بذات الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة لو كانت حادثة

وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها
تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قديمة بذاتها كانت نسبتها الى جميع الذوات
ذات الباري تعالى وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص
قوله كونها لا في محل سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان ذات الباري تعالى لا في
محل والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص ذات الله بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب
ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا والمصنف لم يتعرض لمنع ان الارادة
على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها
الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل
بالاثر اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فلانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق

الفصل الثاني — الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في
السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين
السادس في انه تعالى يصح ان يرى البحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه سميع
بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال […] الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع والبصر عبارة
عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان
زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير
ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يعارض فالحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
بالمقتضى السالم عن المعارض وانه لو كان سميعا بصيرا لكان عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثها اعلم ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالات جسمانية فيكون السمع والبصر في
حقه تعالى لا يكون بالات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون
بالات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على
ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقريره […] الله تعالى حي

والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدهما نقص
فلو لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المصنف وهذا الاستدلال
ضعيف لانه موقوف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم
ان يمنع المقدمتين اما الاول فلان حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام
فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
حياته تعالى وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحياة وان كانت مصححة
للشهوة والنفرة لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر
لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله سبحانه وتعالى واما الثانية
فلانا لا نسلم ان عدم الاتصاف بهما نقص قوله لو لم يتصف بها اتصف بضدها ممنوع فانه يجوز خلو
القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع لا
يتحقق بدون المسموع والمبصر وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر
حادثان قائمان بذاته لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون
محلا للحوادث والجواب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان حقيقيتان […] المتصف بهما الادراك
المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموع والمبصر […] الثاني ان السمع والبصر
[…] على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا والجواب منع الصغرى فانا لا نسلم
ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بتأثر […] السمع والبصر ادراك المسموع
والمبصر عند وجودهما — الثاني — المبحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء […] على
انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء ادعوا النبوة واظهروا
المعجزة على وفق دعواهم فعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيجب الاقرار
بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله سبحانه وتعالى واختلفوا في معناه واتفق
اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت خلافا للحنابلة فانهم قالوا الاصوات والحروف قديمة

ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته
تعالى والحروف والاصوات تقوم بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا
لحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة وكلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر
عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته ما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه امتنع
ان يكون عالما بانه لا يؤمن فاذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته
والمتكلمون من […] طولوا الكلام فيه قال المصنف والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه
ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل — فرع — فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق
لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا […]
امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان […] الاشياء
وقبحها وان كان سمعيا لزم الدور والجواب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه لاحد […]
ان […] ذلك جاء جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله — الثالث — المبحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى وتبعه القاضي ابو بكر
الباقلاني وامام الحرمين والامام […] البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان
البقاء باقيا بنفسه والذات بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبيان
كونه تعالى باقيا […] ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هذا بيان الملازمة انه تعالى
لكان باقيا ببقاء قائم بذاته ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا
بغيره واحتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل في […] ذاتية
الحوادث فان ذات الحادث ليس […] لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا […] عدم الايجاد وعدم البقاء
يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل في […] صفة زائدة وهو المطلوب […] الدليل
[…] الحدوث فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار […]
[…] لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا قال المصنف واعلم ان المعتزلة […]

امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث متلازمة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك
لا يعقل فيما ليس بزماني وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي
لا وجود لها في الخارج الرابع المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري
والظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة سوى وراء السبع العلم والحيوة والقدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء وهي بعد السبع مع البقاء والسمع احدث صفات اخر اثبت
الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة
بها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه
ربك وقوله ولتصنع على عيني والمنع من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بان طريق
ثبات المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقائص ووجدان الطريق لا يدل الا على هذه الصفات ورد هذا الحجاج
بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات
ولئن سلم انما يدل الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال
بالافعال هو التنزيه عن النقائص بل السمع طريق اخر في اثباتها واما اثبتها الشيخ لورود النصوص
بها وكونها غير مراد فيه … الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بما ذكرناه وقالوا المراد بالاستواء
الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى … في الايمان بها بعد نفي ما
يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى الخامس المبحث الخامس في التكوين قال
بعض الحنفية التكوين صفة قديمة مغايرة القدرة والمكون حادث قال الامام التحقيق ان التكوين قديم
او محدث يستدعي تصور ماهية فان كان المراد نفس موثر القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد
الا المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة موثرة في وجود
الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف
متعلق التكوين والقدرة موثرة في امكان الشيء والتكوين موثر في وجوده اجاب المصنف
بان الامكان بالذات ولا تاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير
فلم يبق الا ان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور وتاثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبت صفة

اخرى بها يكون موثرة في وجوب المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان
عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد
وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون
الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا فالقدرة تنافي هذه
الصحة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا ايضا واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل حرف كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر
والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وهي … معان والمشترك
فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية
النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية تتعلق
المنتسبين بل هي صفة يقتضي حصول الاثر بتلك النسبة واما ما قالوا انهم قالوا القدرة موثرة
في امكان الشيء فليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق
بوجود المقدور وموثر فيه ونسبته الى القدرة … كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم
لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بها والتكوين يقتضيه والقول بالتكوين
بقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة موثرة على سبيل الوجوب
كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا فانه تعالى اذا اراد الله تعالى خلق
شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لا يعني انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان كان
المراد صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة جوابه ان القدرة لو كانت موثرة لكان جميع المقدورات
اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جميع الممكنين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
هذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما … متعلقتين بوجود
الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى السادس المبحث السادس انه تعالى
يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة
من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا
للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رويته … لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالروية الحالة

يجدها الانسان حين يرى الشيء بعد علمه به … تلك الحالة مشتركة بين … لا يجوز … وجودها
الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي
حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع مع
الروية بهذا المعنى … الاول هو … الروية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى صلوات
الله عليه سال الروية فلو استحالت الروية لكان سوال جهلا او عبثا وللخصم ان يقول سوال عليه
السلام عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم قالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أفتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله علق الروية باستقرار الجبل و
استقرار الجبل من حيث هو ايضا ممكن وكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالروية ممكنة قيل
لا نم انه علق الروية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الروية على استقرار الجبل حال كونه
متحركا لان قوله فان استقر … على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الروية بوجوب حصول
المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان … انه علية هو شرط يتم به علية العلة
ولم تتحقق حصول الروية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا
الجبل حال ما علق الله تعالى الروية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال
فالتعليق عليه لا يدل على امكان الروية لان التعليق على الممتنع لا يدل على امكان المشروط اجاب الامام
بانا لا نسلم ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في
الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا القدر المذكور في الاية
… لصحة الاستقرار وهو الممكن الامتناع الاستقرار غير مذكور في الاية توجب النظر فيه عليه ان
المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة
السكون التي هي لازم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة يستلزم الحركة فلا يمكن بها
صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة
عن الروية او تقلب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني متعذر حمله على ظاهره

فيجعل على الروية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن
وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الروية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر
على الروية … للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غير … الى ربها … على
واحد الالاء … ويحتمل ان يكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او محمولا على حذف المضاف
وهو الثواب ويحتمل ان يكون المراد ناظرة الى ثواب ربها … ويدل على بطلان احتمال الاول
ان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان حمل النظر الى الثواب لا يوجد
ان يحمل على روية الثواب لان تقلب الحدقة نحو الثواب من غير الروية لا يكون من النعم المهمة
واذا وجب اضمار الروية لا محالة كان اضمار الثواب اضمار الزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب
بان الاية دالة على ان الحالة التي عبر عنها … تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة بعد حال استقرار
اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة
اي يظن ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة ذاهبة … فقار الظهر فانه في حال استقرار
اهل النار في النار … بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة … على الاستقرار كان انتظار النعم
بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون … كان
انتظار اكرام الملك وعطاءه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن بوجوده وحصوله اليه وانتظار الثواب بعد
الانذار بوصوله غم … بشارة الوجه الى … كانتظار عقاب الملك اذا استحق عقابه
ولا يحتاج الى اضمار الروية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر … الى … الذي
تقلب الحدقة و… الحدقة نحو الثواب بعد البشارة وانتظار وصوله من النعم … الرابع قوله
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك … وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار … على
سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين
عن ربهم والا لم يكن في الاخبار … الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة
واذا لم يكن المومنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه واما الثاني وهو ان يرى من غير ارتسام
صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلانه ثبت ان الله تعالى منزه
عن الجهة منزه عن المكان فيمتنع عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بوجه ضعيف … الدليل

فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول المرئي ليس بعرض قائم بالجسم لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل
وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة معا بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء
التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء متقدرا اما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف
واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيكون العرض الواحد قائما بمحال كثيرة وهو ح والعرض كاللون ايضا
مرئي فالعرض والجوهر اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح
للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان
الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية
فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته
واعترض عليه بانا لا نم ان الطول مرئي بل المرئي ما ثبت الجواهر الفرد ونبتها مع بعض والتأليف
عرض قائم بالاجزاء الملاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة
الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون
السبب مشتركا لجواز ان الشيئين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا
ان السبب يجب ان يكون مشتركا لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي مسلم
قولكم العدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصح ان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية عدمية
جاز ان يكون الامر العدمي علة فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية وان سلم
ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حقه تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان لا تصح رؤيته تعالى
لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يحتاج في تحققه الى حصول المقتضي يحتاج ايضا الى وجود الشرط و
انتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى او ماهية مخصوصة منافية مانعة من صحة الرؤية ومما يختص ان الوجود
مشترك بين المجرد والمشهود وحقيقة الله تعالى لا يقتضيها اما ان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان اشتركا في المعنى
لكن ماهيته تعالى او ماهية مخصوصة منافية تنافيها وعلى التقديرين فانه لا يجوز في هذه المسئلة
ولذا ايضا احتج احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو
خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الاية ووجه
التمسك ان ما قبل هذه الاية وما بعدها مدح وقوله تعالى وهو اللطيف الخبير مذكور في معرض المدح فوجب ان يكون

هذه الاية ايضا مدحا فان القاء ما ليس بمدح فيما بين المدح ركيك مستهجن كما يقال فلان اعلم الناس
واكل الخبز وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على
الله تع ح ولان قوله لا تدركه الابصار بمعنى ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا
تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل منهما في تكذيب الاخر
وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر فصدق قوله تع لا تدركه الابصار يوجب كذب
قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم قولنا تدركه البصر واحدا وبعدا اوقات اذ لا قائل بالفرق اجيب
بان الادراك هي الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تتحقق في
المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الاية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل
الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لان الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم
من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار
جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك
رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت الشيء وادركت الليل والنهار
رد بعامه جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تع نفى الادراك لا الابصار الذي هو شرطه
ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل عند حصول احدهما في الشيئين
من غير حصول احدهما الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفي
بدليل قوله تعالى حكاية عن اليهود ولن يتمنوه ابدا فنفى الرؤية على التابيد في حق موسى عليه السلام فيلزم نفيها
في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع بانا لا نم ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد النفي بدليل قوله تع
ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يلزم تابيد النفي لانهم يتمنونه
في الاخرة على ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى حصر التكلم
الالهي في الثلاثة الوحي ومن وراء الحجاب وارسال الرسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية الوحي
فلانه لم يكن ثمة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء الحجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية
ولا ارسال الرسول واما فلانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية

في وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نم ان نفي الكلام
في وقت الرؤية قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة قلنا مسلم قولهم وكل منها يستلزم عدم
الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلانه لم يكن ثمة فهو ممنوع فان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان
المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم
عليه فقال تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد الى قوله بظلمهم وقال تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة لو يخبرونا بان النبي
صلى الله عليه وسلم رسول او نرى ربنا يامرنا باتباعه وتصديقه فقال الله تعالى فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى و
اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية فثبت ان طالب الرؤية يترتب عليه العتاب والذم فلا يصح الرؤية
واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق
الله تعالى في ابصارهم ما يقوى به على رؤيته تعالى فان الاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك
لا على طلب الرؤية في الجملة شاهدة انه ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله تع في الاخرة حيث قال
وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم فعلم
صحة رؤيته في الاخرة والا لما ذم انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا
من المبصرات بحيث اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحاسة سليمة فان الحاسة اذا كانت
غير سليمة لا تجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة
بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها
في حكم المقابلة كالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها تكون قائمة بالمرآة والمقابلة في
حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها
ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين
الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا
حصل هذه الشروط والا اي وان لم تجب رؤية الشيء اذا حصل هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا
جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد

وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة
انما يعتبر فيما من شانه ان يكون في حيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة
وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح رؤيته وجب ان نرى الله تعالى لحصول الشرطين
واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب يخالف الشاهد وهو انه لم لا يجوز ان يكون رؤيته تعالى
متوقفة على شرط لم يحصل الان وهو ما خلقه الله تع في الابصار ما يقوى به على رؤيته او بانه لم تكن الرؤية
واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الرؤية بخلق الله تعالى ولا الشروط الثمانية موجبات
ولا تجب الرؤية عند وجود هذه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لانهما من خواص الجسمية
والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع في
الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل او منطبع في الرائي
ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري
وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس جسما وجهة تعالى مقابلة ولا انطباع

الباب الثالث

لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه
ست مسائل الاولى في افعال العباد والثانية في انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح
الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف
المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له
ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا ولكون الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تع
وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا
صفات الفعل يقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد
واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فاذا يوجد في العبد والارادة اولا ثم ملك القدرة والارادة
يوجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على سبيل الايجاب بل على سبيل الاختيار
ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون
الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجح احد طرفي الممكن

لا المرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل
بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فوجوب وقوع احدهما بسبب الارادة ثم حصل المرجح وهو الارادة
يوجب الفعل ومن لم يحصل المرجح وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ومن ان
امتنع ترك الفعل من العبد بغير الارادة واما اذا كان ذلك بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم
عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري من اكابر المعتزلة والكلام في ابطال مذهبه قول اكابر المعتزلة لا
في ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا للفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد
بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي
لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب ان
يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان العبد موجدا للفعل باختياره
لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة بين الحركة البطيئة وعرفت اختيار السكنات
واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد يقصد السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه
لا شعور له بالسكون ولا باختياره بل الى ذلك لاستلزام علم الموجد بالموجد والا لانتفى عالمية
الله سبحانه وتعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد وعليها بل باحكام الفعل واتقانه
نعم مع استلزام العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع التحقيق انما اقتران القصد
بها يكون معلومة للفاعل على سبيل الاجمال اجيب بان الجزئيات المنفصلة الحاصلة في الفعل الصادر
من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم
انه لو كان موجدا للفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان
العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يحصل العلم التفصيلي على ما ذكره الثالث لو اختار العبد
وقد نقص مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد سكون جسم اراد الله تعالى تحركه فان وقع
مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او وقع مراد
احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى والعبد ان كانت اعم من قدرة
العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد

والشي الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فان القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور
على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فلم يقع مراد
الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين والالزام ان القدرتين متساويتين في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتان في القوة والضعف وذلك لان تقدير قادر على حركة جسم في
في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات
متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي والقوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل او هو لا يقدر على منع ذلك القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع
في كون الآلهة اكثر من واحد وهناك يمشي لان الآلهة يعرض متساوية في القدرة والتفاوت
وهنا لا يمشي احتجوا احتجت المعتزلة على ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول
اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك يمتنع تكليفه لانه
يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس
بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي
الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل
اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيمتنع التكليف وثانيهما ان الفعل المامور به ان علم الله
وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تعالى لا وقوعه امتنع لا وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيمتنع التكليف
واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التي اضافت الفعل الى العباد وعلقتها
بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا
وقوله تعالى كل امرئ بما كسبت رهين وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى
اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله والله خلقكم
وما تعملون وقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة
على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون

بما كنتم تعملون وقوله كل نفس بما كسبت وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله هل تجزون
الا بما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة وقوله ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف
تكفرون بالله وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والعقاب والمدح والذم والسعادة
والشقاوة جبلته تعالى الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا
ففي النار والسعادة والشقاوة جبلة كتبت للعبد قبل وجوده ويؤيده قوله عليه السلام السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات السعادة
والاعمال السيئات علامات الشقاوة وترتب السعادة على الاعمال الصالحة والشقاوة على
الاعمال السيئة من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الآيات
الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن
يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى اني ظلمت وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا
فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وبظاهر قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ
يجعله على صراط مستقيم والرابع الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى
وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد ليس
افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة
الله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الآيات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى واما الآيات
الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما باعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بصفة حقيقية للفعل
ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان يكون الافعال المنسوبة الى العباد غير متصفة بالظلم بالنسبة اليه
تعالى لانه مالك الاشياء يتصرف فيها كيف يشاء ويكون متصفة بالنسبة الينا لتصورنا وقصورنا
وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدوره اصل الفعل من الباري تعالى وجود الفعل باعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان

الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت
الذي يدل عليه الآيتان فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق السموات
يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله
تعالى مخلوقة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت واعلم
اعلم ان الاصحاب لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما يزاوله اي يباشره من الافعال الاختيارية وبين
ما يحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان
للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وذا وهم اي منعهم وطاوعهم اي البرهان الدال على ان
الله تعالى خالق كل شيء اي عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا اجمعوا بين الامرين وقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم
على الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه واذا صمم العبد العزم على المعصية يخلق فعل المعصية
فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن وهذا القدر كاف في الامر والنهي غايته
المعمول وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد
اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه يجب الغالب يؤدي
المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق والحقيقة ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد وجعلها
بحيث لها مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة تاثير في الفعل بل كونها بحيث
لها مدخل بخلق الله تعالى اياها على هذا الوجه ثم يقع الفعل لها فان جميع المخلوقات يخلق الله
بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها
اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل خلقها الله تعالى بحيث لا مدخل لنا فيكون
الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة الله تعالى ومقدوره للعبد بقدرة خلقها الله
تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف
ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى المسئلة الثانية المسئلة الثانية اتفقوا في
ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه مريد للكائنات من الحيوة والموت

والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابع للعلم وكل ما علم انه يقع فوقوعه يريده وكل ما علم
عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وجدت
او لا والخير والايمان والطاعة والارادة توافق الامر وكل ما امر الله تعالى به يريده واحتج
المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد للكل اذ خليقة الوجود من الممكنات
وحده بحسب الاختيار ومن جملتها الشر والكفر والمعصية فيكون موجد الشر والكفر والمعصية
بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا له وللقائل ان يقول هذا
الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت
على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لكن انقلاب علمه جهلا واذا كان وجود الايمان
منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادة
تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالمعصية والكفر احتجت المعتزلة بوجوه
اربعة الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ لا ارادة بدون الامر وهو لكون
الامر مستلزم للارادة وهما ان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة والارادة
شرط لا ينفك عنه واما ما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة مما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا
والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا
بالكفر كفر [illegible] بيان الملازمة ان الكفر ح مراد له فقضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث
لو كان الكفر مراد الكان الكافر مطيعا بكفره واللازم [illegible] لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصل مراده تعالى فيكون
مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان
الله تعالى راضيا به واللازم باطل اجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر
نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده
وتوعد بعقاب السيد على ضربه عبده من غير ذنب ادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد
تمهيد عذره بعصيان العبد امره بحضرة السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان

يريده

وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة العبد وممتنع [illegible]

بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا عقاب نفسه لان
السلطان توعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد
المعتزلة اشكالا على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال
لو كان الامر نفس الارادة او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم باطل اما بيان
الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمتى تعلق الارادة
بالشي تخصصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشي لم يخصص بوقت حدوثه واذا لم يخصص بوقت
حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشي لم يتعلق الارادة به ويلزم
منه انه لو تعلق الارادة به وجد على تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم
ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فان من علم الله انه يموت على
كفره مامور بالايمان ولم يقع منه الايمان واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب
ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختار السيد يجوز ان يطلب من
العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو
كان مختارا لوقوع المامور به بل انما يطالبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان
فلا يكون طلبه المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة
هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل المختار لفعله هي
الصفة المخصصة لحدوثه في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا
يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي غير الامر او شرطه
هي الثانية ولا يلزم من كون المامور مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم
وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل
هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وللقائل ان يقول قولكم الرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضا بصفة
من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان
يقال الرضا انما يجب بالقضاء [illegible] المقضي بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى [illegible]

والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر [illegible] الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة
فان الطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد قيل للقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة
[illegible] او الامر هو الارادة السابقة او مشروط بها واجيب عنه بان الامر غير الارادة السابقة
وغير مشروط بها لان الامر يوجد دون الارادة السابقة كامر المختبر وعن الرابع بان الرضا من
الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل واشتمال
ترك الاعتراض عليه لا ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشرور في قضائه
تعالى الامور الممكنة في وجود منها امور يجوز ان يبرى وجودها من الشر اصلا كالعقول التي لا
تشتمل على الشر بالقوة وهي الخير المحض والمصنف اورد في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة [illegible] الا [illegible] ويكون بحيث يعرض منها شر عند [illegible]
في انها وذلك مثل النار فانها لا يكمل فضلها ولا يمكن [illegible] في تكميل الوجود الا
ان يكون بحيث يوذي [illegible] ومنه من اجسام حيوانية وبحيث يكون يعرض فيها تفريق
اجزاء بعض المركبات بالاحراق والاسباب باعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وبما قد ذكرنا والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه
غالبا على الخير والى ما يتساوى فيه الخير والشر واذا كان الوجود المحض الالهي مبدأ الفيضان من
وجود الجواهر العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها فضلها الا ان يكون بحيث
يمكن ان يتأذى اجزاؤها [illegible] الى اجتماعات مصادمات مؤدية وان يؤدي
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عند مقارنة المعاد وفي الحي او فرط
هيجان غالب [illegible] من شهوة او غضب [illegible] امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا يغني
عنا [illegible] ويكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة
لان هذه الاصول في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فان الشر داخل في القدر بالعرض كانه
مثلا مرضي به بالعرض الثالث المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين
هو الحكم [illegible] بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى اما بالنسبة الى افعالنا فلا نزاع في العقلاء

مبحث الحسن والقبح هو الحكم به

على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله سبحانه وتعالى محال واما بالنسبة
الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه
فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه شرعا فيندرج فيه فعل الله تعالى والواجب والمندوب
والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة القبيح [illegible]
وقبحه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيمتنع من الله كما يمتنع
منا وكذا الحسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او بوجه واعتبار [illegible] ان من الحسن
والقبيح ما يدرك العقل بديهة ضرورة من غير نظر واستدلال [illegible] والعدل والصدق
النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يدرك العقل بديهة [illegible] كحسن الصدق الضار
وحسن الكذب النافع والذي يدل على [illegible] التوقيف [illegible] العقل [illegible]
اي المعترف بالنبوة والمنكر لدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك فانه
اي لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم
اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح
يطلق [illegible] على امور منها صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائم الطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق به في
الاجل ثواب وعقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان
المراد بالحسن ما يكون ملائما وبالقبيح ما يكون منافرا فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن
ما يتعلق به في الاجل ثواب والقبيح ما يتعلق به في الاجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الاجل
ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله والمستبد
بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية لا
توصف بالحسن والقبح عقلا الرابع المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شي لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شي ولانه لو وجب عليه شي فان
لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لانه مستكمل بفعله فانه يتخلص بفعله عن الذم وهو محال
المذمة

والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في دنياهم ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان
يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى
ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب
لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم
للعوض منه وما يحصل منه الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو ما لا يتم الا باللطف
وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا فحصل بهذا السبب ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على
كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا السبب فحكمة ابتدائه من غير ذلك الوسط
فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع معرون مستحق بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى
من النعم السابقة تكليف يقتضي مكافاة واما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله
عند معتزلة بغداد وقبل العقاب حسن وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فلا عقوبة
بل يحسن العفو كما في اثبات به واما الاصلح فواجب على الله سبحانه وتعالى ان يفعل الاصلح لعباده
عند معتزلة بغداد وقيل الاصلح للكافر الغفران لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح
فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح اصلا لان الله سبحانه وتعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه
فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
الحجة
المسئلة الخامسة ان افعاله تعالى لا يعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة واكثر
الفقهاء والعوض بالاجلة بعيد الفعل من الفاعل واحتج المصنف على افعاله تعالى لا يعلل بالاغراض
بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره والملازم مبالي الملازمة ان كل
من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل
مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها
ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح
وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض

يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات
يكون عبثا والعبث على الله تعالى محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن ان يحصل
ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد
وهو مقدور الله تعالى من غير توسط الشيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين
ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث اختاره الى قبل ذلك الوقت لامتناع
تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا مختصا لهذا الحادث لامتناع ان يكون غرض الشيء
قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في
اختصاص الحادث العرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزه عن الغرض وان كان
الغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان
وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ولزم التسلسل والتنزه عن الغرض واحتجت المعتزلة
على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على
الحكيم واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا
بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان
المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون
الحكم بالمصالح انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن الفعل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يعرفون
على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع فحكم فيه على وجه توافق الغرض ومنهم من الناس
من يقول الغرض هو سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق
كان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان آخر لا بحركة وهو الغرض من حركته فبعض الاوائل من كماله
بتوسط الفعل الخاص لشيء تحصيله والشيء ليس يحصل بتقدير عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال
لما يريد ليس من شان فعله ان يبعث بشيء وكثير من الناس قصيرا بيدهم فيها اشكالهم وكثير من
المتكلمين وحكمهم الى غير غايات حركاتهم ولا ما يفعل بلم وكيف ... المسئلة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم قبيح فلا بد
من القول بالحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى والغرض على الله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا

اي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل قبيحا ممن يتصور
له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فلا نسلم ان التعظيم لا يتوقف على التكليف
بلا فائدة الثاني وهو فان النفع بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المترتب باللفظ
بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته
فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل اما ان يكون لغرض او لا فان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا
من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل
ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيقبح التكليف
لانه يكون توسيط التكليف عبثا واجيب عنهما بان مبنى ذلك على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب
ان يكون لكل شيء معللا والا لكانت تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون معللا بعلة والى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الخلق
بنزول الثواب وحلول العقاب على اصحاب النار واصحاب النيران وفرقا بين السعداء الذين
لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه لا باب لرشده ولا ان يعترض على غيره والبعض لغيره
ان يعترض عليه لا يسال ولا يسال لما قال الله تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون

الكتاب الثالث
لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب
الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني
في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في
احتياج الناس الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
الرابع في عصمة الانبياء الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامة البحث الاول في
احتياج الناس الى النبي فصل اما معنى النبوة فهو ما ارتفع من الارض ومنه يكون معناه الذي شرف
على سائر الخلق كما هو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النباء الذي هو الخبر تقول
نبا وانباء ونبا اي خبر فالنبي من انباء عن الله سبحانه وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس
احد من العرب الا ويقول تنبا مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية
والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرها ويخالفون

العرب في ذلك اي في انهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبآء قال الشاعر يا خاتم النبآء
انك مرسل بالخير كل هدى السبل هداكا ويجمع ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم
الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد وثمات وشباه من ارض الى ارض اذا خرجت
من ارض الى ارض وبهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر قوله
صلى الله عليه وسلم وعني الهمزة وقيل النبي هو الطريق وسمي الرسل انبياء لانهم طرق
الهداية الى الله وهذا بحسب اللغة واما في الشرع فمذهب الحكماء ان النبي من كان مختصا بخواص
ثلثة الاولى ان يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير
سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى
حد الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي وقد اورد على هذا انهم
ان ارادوا به الاطلاع على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان
ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات
من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء
والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما فعلوه في
انه لا يكون مختصة بالنبي فانهم معترفون ايضا ان عادة الخوارق مطلقة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه
خاصة ثالثة غير مختصة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم
وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم تجر العادة به
من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم
النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض فممنوع او يجوز ان يكون التفاوت
راجعا الى الاستعدادات المختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة والحق ان
كل واحد من هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة
للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده
وهو قول الله لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ عنا واما بيان احتياج الناس
الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فان يقول ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه

لانه محتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لكنها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه
من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح الامور وترتيبها
الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسر جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر
الا بمشاركة اخر من بني جنسه ومعاونته ومعارضته بان يتبادلوا فيما بينهم ما يتوقف عليه صلاح الشخص
او النوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد للاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس
سائر الامور فينتظم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاونة ومعارضة فاذا الانسان محتاج بطبعه
في معاشه الى اجتماع يتيسر بسبب المعاونة والمعارضة والمعاوضة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع
فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واحتياج الانسان الى المعاوضة والمعارضة والمعاونة
الاجتماعية لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على
مزاحمه ويجمع الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول جميع المعاقد الجسمانية
والمطالب الجسمية لواحد يستدعي فواتها من غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه
غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فينشأ من ذلك
الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج
الى الحدود في المعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظ
والشرع لا بد له من شارع يعلمهم ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا
في وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتلقاه الباقون بالرضا
قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم
ويحث على اجابته وتصديقه في معاملته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي يجب
التوقع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام امر الشرع بذلك
اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من
اقوالهم وافعالهم والكاره القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن استحق المغفرة والمنتقم لمن
استحق الانتقام فهو معاد الشارع لهم بالعقاب ووعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون معرفة المجازي و

والشارع واجبا عليهم والاشتغالهم بشيء من هو الله سبحانه فوق معرفته انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم
ان يعتقدوه بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا
الجنس فانهم يعظم عليهم الشق ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلا يكون
يقينا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ وهو التذكار المجامع للتكرار وما اشتمل عليها
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذا ممتنع ان
يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق حكيم عليم مدبر والى الايمان بشارع مرسل
اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر
بذلك الدعوة الى العدل المستقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلاثة الاول
رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جانب
القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الجسمية ليلاحظ
الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل
مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة ثم يزيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به
فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

المبحث الثاني في امكان المعجزة المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكروا احد الامرين لان المعجزة كما يكون اثباتا لغير المعتاد قد
يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعى من غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي
ليتميز الكاذب عما مضى من الانبياء عليهم السلام وليتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت
فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي
قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط تجارى جهت
الحائط بما يليه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل
ان يمكن من العوق مدة غير معتادة مع حفظ الحيوة والكلام ويمكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة

وهي ان لكل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات يعرض لصاحبه فقد ينحط من الهيئات السابقة
الى النفس هيئات الى جوهر بدنه كما ينحط من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات
النفس فانك كثيرا ما تشعر في نفسك ان النفس هيئة محضة ما تنقلب حتى يحصل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى
القوى البدنية ثم الى الاعضاء الا ترى انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف
يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست بشيء من اعضائك شيئا وجبت او تشعبت او عرضت
تلك العلاقة التي هي بين النفس والبدن حتى يحصل النوع هيئة في النفس حتى ينفعل بالتكرار او عاما
بل عادة وخلقا ملكات من النفس تمكن الملكات واذا رضيت النفس المطمئنة قوى البدن
انجذبت خلف النفس في مهامها التي ينزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم تحتج فاذا اشتد
جذب النفس جهة اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فاذا امسك
عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية توقفت الافعال
الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض
لما اشتغل قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحليل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء
مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في عشر عشر مدته هلك ومع ذلك محفوظا الحيوة والى ذلك
اشار بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يمنع التحليل
في حالة انجذاب النفس الى القدس الا اقل مما يمنع في حالة المرض وكيف لا والمرض الى ما يقوى عن التحليل
لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل بتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو مضاد فيسقط القوة ما هو
موجود في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس على المريض من استغناء الطبيعة عن تحليل
المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة
وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من حالة حركات البدن وذلك نعم
المعين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته فلا ينكر ان قد يغير المعتاد وان تخبر عن
الغيب فقد يخبر في النوم من اليقظة ما يقع في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حال
النوم فاطلاعه في حالة اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يكفي

ان يرتفع كما لا يستعمل بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة
فالتفاوت وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حالة المنام متظاهرة والسامع وهو باعتبار
حصول الاطلاع المذكور بغير التناظر يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه
تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس
فان الكائنات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار
ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في موادها بل لها مع الافلاك علاقة كالنفوس البشرية
مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك كما والحاصل ان الكائنات
في العالم العقلي نقوشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقوشا احدهما على هيئة كلية والاخر
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالالة والنفس الانسانية لها ان تنتقش بنقوش ذلك
العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل ولا يستنكر ان تنتقش في النفس الانسانية بعض الغيب
عن عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع
واذا انجذب الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر
انما ذلك لانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يحتاج العقل فيها كثيرا الى الة
وعرض انضمام اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها فكر فيما لا يدركه بالحس الظاهر انجذاب
النفس الى جهة الحركة الفكرية منعه عن افعالها التي لها بالاستعداد اي التعقل واذا سكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة ايضا ولم يبق عنها الى النفس
ما يعيد به والحس المشترك انتقش هو لوح النقش الذي اذا تمكن النقش فيه صار في حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورة الناقش مشتبهة في الحس المشترك فيبقى
في حكم المشاهد دون المتوهم كما شاهد النظار للقطر النازل مستقيما والنقطة الجوالة محيطة دائرة
فاذا تمكنت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال ارتسامها في
الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقاء مع بقاء المحسوس او ثباتها مع زوال المحسوس او وقوع
الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس الخارج وما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس

المشترك من السبب الداخلي المرتسم من الرحمي المرورش اى اللاين يغلب المرة السوداء على
مزاجهم الاصلي فتحدث بهم صور محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذا من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب
باطن وهو النفس التي يؤدي الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس
المشترك قد ينتقش فيه من الصور الحاصلة من حركة التخيل والتوهم اى الصور التي يتعلق بها افعال
هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت في التصرف فيما ارتسم بها يتعلق تصرفها وتركيبها من الصور
في الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش فيه من حركة التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
قريب مجرى من المرايا المتقابلة والصارف عن هذا الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حتى
عارض يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني
كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك عن التخيلات ويصده منه عقل باطني او وهمي باطني
يضبط التخيل عن الاعتمال اى العمل مع اضطراب متصرف فيه بما يعينه من الامور المعقولة
والموهومة فيشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة من
النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحسي الخارجي او العقلي الباطن او الوهمي الباطن بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصورة في الحس مشاهدة والنوم
شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل النفس في النوم انجذاب منها الى جانب الطبيعة
المستعقد لغذاء المنصرفة فيه الطالبة للراحة من الحركات الاخر لوجهين احدهما ان النفس لو لم
ينجذب الى الطبيعة حدث نوع تكاسل بقيها الطبيعة مستعلة عن تدبير الغذاء فاختل
امر البدن لكون النفس مجبولة على تدبير البدن فيجذب بالطبع نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للحيوان بسبب احتياج الى تدبير البدن باعداد
الغذاء او اصلاح امور الاعضاء والنفس يكون في المرض مشغولا بمعاونة الطبيعة في تدبير
البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الابعد عود الصحة فاذا ثبت ذلك فالنوم سكون واذا كان
كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية التسلط ووجد الحس المشترك معطلا لوجب فيه النقوش

التخيل

المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال فاحكام اشياء واذا استولى على الاخلاط الرئيسة مرض
انجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلت بذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد
الضابطين فلا يبعد ان يكون الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
وكلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها من المحاذيات اقل وكانت ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان ينفصل منها الى جانب الاخر فضلا اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة بالرياضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة
المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يجرها اليها اقوى
واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات
تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي ويتادى الاثر
الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المنتقش الكلي وذلك
في حال النوم وفي حال مرض ما يشغل ويوهن قوة التخيل فقد يوهنه المرض كثرة الحركة
الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن التخيل شرع الى السكون ما وفراغ ما
فيجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك
النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما المنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل
بهذا استراحة وجمته فان التخيل سريع الى الحركة مثل هذا النفس واما استخدام النفس
الناطقة له طبعا فان التخيل آلة من معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا اقبل
التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك واذا كانت
النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة سعة لا يقع لها عجز التخلص والاشتغال في حالة اليقظة
فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك لقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا
وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واقتنص الخيال لوح الحس المشترك الى جهته
فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه كما قد يفعله التوهم في
المرضى والمرورين لتوهم الفاسد وتخيلهم الموت الضعيف ويفعله في الاولياء والانبياء قوة نفسهم

القدسية الشريفة القوية فيه اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الاشام مختلف بالشدة والضعف
فمنه ما يكون مشاهدة وجه وحجاب مخاطب ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون مشاهدة
مثال كظهور الصورة واستماع كلام محصل النظم من مشاهد مخاطب ويسمى ان يكون الوحي ونزول الكتب
من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال الرائي وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع
كلامه من غير واسطة والحاصل ان القوة المتخيلة حيث تحاكي لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية
سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما يتعلق به والتخصيص اسباب
جزئية لا محالة وان يعلمها نحن باعيانها والتخيل نزلها لكل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط
وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وقف التخيل على
ما يرد ولم يتجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها
شديد الوضوح فيمكن التخيل فانه صارف للتخيل عن الالتفات يمنة وشمالا وعن الذهاب قداما
ووراء كما يتفق ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان
القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها خاصمت عن الادراكات الضعيفة والاثر الروحاني
السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما
وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن
الصرح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون النفس قويا جدا ويكون
قد يلقيه باله شديد التعب فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس لها مستثبتة
فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يوجز لك هذه المراتب في
الاثار فقط بل في جميع ما باشره في افكارك بحسب ما انضبط ذلك في ذكرك وربما اشتغلت عنه
الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى السانح الذي يليه
متنقلا عنه وكذلك الى آخره وربما افتقص ما افضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تعيده بضرب
من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حالة يقظة او نوم ضبطا
مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته
وتوابعه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم

الى ان يعبر ومن الامور الخارقة للعادات ان يفعل الانسان ما يعجز عنه قوة امثاله مثل ان يمنع المطر
عن جهة او ينجو عن هلاك اصابه وتبارزه وذلك بان يتسلط الانسان عن مادة الكائنات فيتصرف
فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هو
جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض
النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها من بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس
مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا
في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال سيما في اجسام تناسب
مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعة فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأي الحكماء واما على رأينا فانه تعالى قادر
على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه
الثالث   المبحث الثالث في نبوة نبينا صلعم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية
لنا وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة والمعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه
صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلثلاثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن
معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه تحدى جميع الانام ولم يعارضوه
فانه تحدى بلغاء العرب وفصحاءهم قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الاية
واشتغلوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته لاظهار افتضاحهم وبلاغتهم والزامه و
اشتغالهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه
اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله الم غلبت الروم
الاية وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد الاية والمخاطب
هو النبي صلى الله عليه وسلم واراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده لانه يطوف في البلاد ثم يعود البلاد
وقوله ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم
اولي بأس شديد بعض اصحاب بني حنيفة وقد دعا ابو بكر المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة لتقاتلونهم
او يسلمون وعند بعضهم هم اهل فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه المخلفين من الاعراب الى اهل فارس
تقاتلونهم او يسلمون وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض

كما استخلف الذين من قبلهم اى بنى اسرائيل كما حكى لكمارة عليهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
وقد وقع مطابقا لما اخبر المراد من الذين امنوا الصحابة يدل عليه قوله منكم وبدليل قوله ليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين فى صدر الاسلام وقد انجز الله وعده لهم وقوله صلى الله عليه
وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله صلى الله عليه
وسلم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعنى معاوية ومن
معه وقوله صلى الله عليه وسلم للعباس حين اسر فى اسرى بدر فطلب النبى منه فداء نفسه وابن اخيه
عقيل بن ابى طالب ودفع العباس نفسه فى الفداء الذى وضعه بمكة عند ام الفضل وليس معكما
احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيرى والذى
بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره عليه السلام عن موت النجاشى روى
ابو هريرة انه عليه السلام نعى الى الناس موت النجاشى يوم مات وقال للصحابة صلوا على اخيكم
النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم
واخباره صلى الله عليه وسلم عما يحدث من الفتن والعلامات اى اشراط الساعة كفتنة بغداد
روى ابو بكر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم ينزل الناس من امتى بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان
جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون باذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم
ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء
يعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد فى تلك الغارة ثلث فرق كما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وكاخباره
عليه السلام عن نار ببصرى وهى مدينة بالشام ان النبى قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض
الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا اخرجت من
ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت حتى [illegible] رأت من ببصرى [illegible]
اخبار عن المغيبات فى الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات فى الامور الماضية فكان من
القصص الا وليس من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لا يمكن احد عن التخطئة [illegible]

صلى الله عليه وسلم هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه وجميع
العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بعيد من
غير تعلم وممارسة فانه صلى الله عليه وسلم ما كان من اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من
اهل العلم وما سافر الى بلد اهل العلم فانه صلى الله عليه وسلم سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة
علم كل احد من اعدائه انه لم يتيسر له فيها مخالطة مع اهل العلم وهذا من اجل الامور الخارقة للعادة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين حتى رؤى الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه
قال انى اعرف حجرا بمكة كان يسلم على قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر رضى الله عنه
عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها
ثم اقبل الناس نحوه فقالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع صلى الله
عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا
قيل كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع قال جابر
كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخل من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى
النبى عليه صاحت التى كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاخذها وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة من كثرة العمل
وقلة العلف قال يعلى بن مرة ثلاثة اشياء رايتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبى صلى الله عليه وسلم
فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم
معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
وجرجر البعير اى صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر ان يهودية
من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى
اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتنى هذه فى يدى يعنى الذراع

قالت نعم قلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد
منها فالقدر المشترك منها متواتر لان مجموع الروايات بلغ حد التواتر والقدر المشترك يتحقق فى رواية
المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون صادقا لان الرجل اذا قام
فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل ايها الملك ان كنت
صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل الملك اى قام الملك من مكانه علم
الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه [illegible] الثانى من الوجوه الدالة على نبوته تتبع
سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق
بالدين ولو لم يمكن اعداءه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا
وزخرفها مع القدرة عليه شهدة عرض قريش المال والرياسة [illegible] من ترغيبهم فى ترك دعواه
عليه [illegible] عليه السلام فى النهاية حتى [illegible] ولا يبطلها كل البسط
وكشجاعته صلى الله عليه وسلم الى حد لم يتخوف من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين
[illegible] اذا اشتد البأس [illegible] الناس [illegible] الحرب
[illegible] وكالاصرار على الدعوى مع ما رئى من المشاق قال عليه السلام
ما اوذى نبى مثل ما اوذيت [illegible] من غير فتور فى العزم [illegible] اولوا العزم من الرسل [illegible]
على الاغنياء والتواضع على الفقراء [illegible]
النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى [illegible] الجاحظ وارتضاه
الغزالى فى كتاب [illegible] الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته
عليه السلام [illegible] والاستقصاء فيها مذكورة فى المطولات وكتب
دلائل النبوة . وقالت البراهمة قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اى كل ما علم حسنه
بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر فى العقول ان كل ما ينتفع به الانسان
ولكن خاليا عن امارة النقص والضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اى ما علم قبحه بالعقل
فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فيحسن

عنه الحاجة الى الاشتغال به [illegible] العقول ان [illegible]
ولم يظهر فيه حسن وان ما [illegible] ولم يحسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة
فادون فى العقل منه وجه عن النبى [illegible] الامر منه وجه [illegible]
منه وجه من الكذب والجواب عنه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص
فوائد البعثة على التفصيل فقال البعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تعزز الحجة بان يوكد فيما دل
عليه العقل بالاستقلال [illegible] عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله [illegible]
[illegible] الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى [illegible] الرسل [illegible] الحجة [illegible] وجوه [illegible]
احدها ان يقولوا ان [illegible] خلقتنا لتعبده فقد كان يجب ان تبين لنا العبادة التى [illegible]
اثناهى وكم هى وكيف [illegible] وان وجب اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله
الرسل ليقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا
[illegible] سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا [illegible] اذا
سهونا [illegible] اذا مال بنا الهوى [illegible] ولكنك [illegible] نفوسنا واهوائنا [illegible]
القبيح وثالثها ان يقولوا [illegible] حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لم نعلم [illegible]
ان من فعل القبيح [illegible] لا سيما وكنا نجد ان [illegible] القبيح لذة [illegible] فيه مضرة ولم
نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب [illegible] وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك فى شئ فلاجرم
لم يكن [illegible] العلم بالحسن والقبح داعيا [illegible] اما بعد البعثة فقد [illegible] هذه الاعذار ومن فوائد البعثة
ان [illegible] الشبهة التى [illegible] على العقل [illegible] ومنها ان يرشد الى ما يوقف العقل فيه ولا يدل
عليه بالاستقلال كمعرفة الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام
المتوقف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفة قبحه كالنظر الى وجه العجوز
الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف فى حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل
اجمالا بان تبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات
المذكرة للمعبود والمكررة لا ستحقاق التذكرة فى الاوقات المتباينة كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع

فان الاوقات تعرف بالطبع والاجتماع معلقة لمشابه الشمس الى المقابل ولا يمكن عدل حنيفة الشرع مع ا

فوائد العقول العظيمة لصورة النوع بحفظه شرع كما ذكرنا بيان الاحتياج الا مبني على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية التي لا بد منها لامر المعاش قال الله تعالى في حق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح واصنع الفلك باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الوزر والنسج والحياكة والبناء وغيرها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب لمن بعثه الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان الموت لا يفي بوقفها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك علم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية تفنى بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لا لكل مستعد الى منتهى كماله يجب نشره على وجه يناسب عقولهم

قالت اليهود قالت اليهود

لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا للحاج كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل فانه اخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق لانه لما شرع شريعة موسى عليه السلام فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها دائمة الى الوقت الفلاني وانها ستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر وينتشر كما اصل دينه وذلك لانه كان من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يكون الا انطباع على جماعة وكان يلزم ان يكون العلم بانها شرع موسى عند مبعث عيسى وانها شرع عيسى عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك اقوى من الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام من الله تعالى على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه ستنسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى القيامة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يكن ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز نسخ الله تعالى على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل الوثوق بكلامه ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله سبحانه وتعالى موسى عليه السلام في

انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فلا يمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى بل سكت في شرع موسى انه ثابت ولم ينص الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى ولم يثبت الامر الواحد ثابت في اصول الفقه ان الذي لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة لشرع موسى عليه السلام على زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ولزم امتناع النسخ اجاب الحكماء ان الله قد بين في شرع موسى عليه السلام انه سينسخ بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا

الرابع

المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور اتفقوا على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لا يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبه لان كل اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء النفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات وقت ظهور الدعوة لان الناس فيه وكل الوقت بالكلية منكرون له فكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا من تعمد الاشياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة ولانه لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا اسوأ حالا من اشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه اشد كما اوعدت ازواج النبي بقوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وارد في حدود الاحرار في الحد نصف حد العبد وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لكانوا

من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون بارادة الشيطان واللازم فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم ذنب او كفر لاستوجبوا الذم والانكار لان الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار الشيء يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لم يؤهلوا من النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد عهد الامامة لا عهد النبوة فدل على ذلك صدر الاية حيث خاطب ابراهيم بقوله انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهدي الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الائمة فقد عارضوا الدلائل المذكورة الدالة على جواز صدور الذنب على الانبياء بوجوه منها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك الايتين تدلان على جواز صدور الذنب من النبي اما الاية الاولى فلان العفو لا يتصور الا عن الذنب واما الاية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المصنف بان تحمل الاول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو والمغفرة لانها لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة آدم عليه السلام فان قوله وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق واجاب المصنف بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم امة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومن اعترض عن قصة آدم بان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى اراد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تعالى واسئل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى

في قصة آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك آدم وحواء وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة وزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي واعترض عليه بان ابليس ذكرهما وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الاية ومع هذا التأكيد يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت الاكل غير وقت الشيطان والاخلاء وجه لقوله تعالى فنسي واقتصاصه تعالى على ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وآدم وحواء اعترفا بالذنب وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تعالى توبتهما فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم عليه السلام كان متذكرا النهي لكنه اقدم على التناول متأولا وفي التأويل وجوه احدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص ولو كان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر بدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل او التوحيد ومنها قول ابراهيم عليه السلام هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق واجيب بان قول ابراهيم عليه السلام هذا ربي على سبيل الفرض فان المراد ابطال مقالة بفرضه اولا ثم ابطاله ومنها قول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب فقد صدر عن النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لا تعظيم الكفار بعضهم حمل ابراهيم على ان جعلهم جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتوحيد والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وباقي قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حال او عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء

يوسف عليه السلام من نفسه حتى سيق ايذاه وكتمانه الحق ذنب اجاب عنه بانه اخفى يوسف
عليه السلام من نفسه لاشعاره بانه لو فعل ذلك لطلب حزنه وكان يحمل شوقه ومنها هم يوسف عليه السلام بالزنا
لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف حمل على ميل الرجل الى المراة
جبلي ليس بمعصية في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف عليه السلام سقاية في
رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب بان ذلك المواعد اخيه ليتم عنده
فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر عن اخوة يوسف عليه السلام من الفعال في غيابة الجب
وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب اكله وكل هذه ذنب اجاب بانا لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء و
اذ سلم انهم انبياء فالصدور منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود عليه السلام في المراة
اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الاية و
كل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكروه والاية لم تدل على ما
ذكروه بل يحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر
وافشاء الكذب والاحتراز عن الذنب لعله يكتب نيرول عن النبي الشنعة بالكلية وجوزوا صدور المعصية
على سبيل الندرة لقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء من الذنب والمعاصي
مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها تنبيه في معنى عصمة الانبياء
ذكر مستمسكا في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور ويتوقف على العلم بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات واعلم ان الهيئة النفسانية ان لم يكن راسخة سميت حالا وان
كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي
واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات
لان العصمة المانعة عن الفجور اذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات
من المنافع تصير راسخة مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرهب عن المعاصي
مطيع ولا يخلى يعصي فتصير هذه الهيئة راسخة ويؤكدها تتابع الوحي في الانبياء عليهم السلام
الوحي على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر منهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر منهم
سهوا وتركوا ما هو اولى لم يتركوا مهملا بل عوتبوا ونبهوا عليه وضيق الامر فيه عليهم فلذلك الملكة

وقيل العصمة يكون الشخص بحيث يمتنع منه الذنب بخاصية في نفسه او بدنه وضعف ذلك بالعقل والنقل
اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع التكليف وبطل الامر والنهي
والثواب والعقاب بالنسبة اليه واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم الاية وقوله تعالى ولولا
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي يماثل الامة في جواز
صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم فيكون الركون اليهم
الذي هو ذنب غير ممتنع المبحث الخامس في تفضيل الانبياء عليهم السلام على
الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي
ابو بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه
اربعة الاول ان الله تعالى امر الملائكة بسجود آدم لقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
ولا شك ان السجود المامور به سجود تعظيم لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم
الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم اعلم
من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها الاية فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
والثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة والصوارف الداخلية والخارجية ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد
وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة عليها لا مستنبطة بالاجتهاد و
اذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي
اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الاية ترك العمل به في من لم يكن من الانس جيفى
معمولا به في حق الانبياء فيكون افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء افضل من
الملائكة واحتج الاخرون اي القائلون بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا بوجوه ستة
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فيدل على تفضيل
الملائكة المقربين على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى

لما غالوا ولادة عيسى عليه السلام بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وليس عبدا لله استنبى ولان
يكون العبد تولد بغير اب فقال الله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله وبسبب انه خلقه
الله سبحانه وتعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم
ان الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل الثاني اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ان الملائكة افضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم
لجواز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون
عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن عبادة الله على ان البشر لا ينبغي ان يستكبر ولا يناب
وكذا لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غاية ان يكون الملائكة افضل من البشر الذي يستكبر عن
عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا
اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين سباق الاية الاولى
تدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الاية الثانية تدل على ان الملك افضل من آدم وحوا
وفيه نظر فان الاية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي
يتبع الوحي بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل والاية تدل على
تفضيل الملك على آدم على وقت مخاطبة ابليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء والاصطفاء
الملك معلم النبي والرسول اليه ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل
اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم الافضل من المتعلم فيما يعلمه
الا في غيره ولا فيما يعلم دائما بل قبل تعليمه والقياس على النبي بالنسبة الى امته ليس بصواب
لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالة لا يلزم ذلك ان يكون
ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الواحد السادس الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والافات
النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلوعة على اسرار
الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف السحاب الزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله سبحانه وتعالى يسبحون

الليل والنهار لا يفترون السادس المبحث السادس في الكرامات الكرامات
جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة واكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
منا لنا ان الكرامات لو لم يكن جائزة لما وقعت فان الوقوع مستلزم الجواز والملازم باطل لقصة
فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك
به قبل ان يرتد اليك طرفك الاية وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة واصف لم يكن
نبيا وقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا الاية وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين عددا وازدادوا تسعا قال الله تعالى
اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا الى قوله في الكهف سنين عددا وقوله احتج المنكرون
بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب
ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عنهم
لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على يد غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نسلم
انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا
بالتحدي والدعوى علمنا صدقه الباب الثاني لما فرغ من الباب الاول شرع
في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم
الثاني في حشر الاجساد والثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو
والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعيات الثامن
في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء
والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع
وجوده لماهيته اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع
وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي
لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع
الوجود وذلك الامتناع لماهيته الموصوفة بالعدم وهذا الوصف امر لازم بعد العدم وامتناع
الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يخال الحكم عليها بانه ممتنع

لو انه او بغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتناع يستدعي الثبوت
وهو منافٍ للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا وايضا ان الحكم
على الممتنع الوجود ممتنع من حيث هو كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع و
ليس منهما تناقض لاختلاف الموضعين عينا والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده
يقتضي صورة في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم
للماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم
واجب الوجود ومع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجب العدم
بل هو اقبل للوجود والاثبات ربما يقع وهو اسون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع
بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان
بحسب الذات واحتج المتكلمون لجواز اعادة المعدوم بوجوه منها الاول ان المعدوم نفي محض
ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فان الاشارة
العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن لم يمتنع الوجود في الاعيان وعلى
تقدير وجوده لم يكن معادا لانا نختار المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت
الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي هي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم
ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا اذ الصورة التي في الذهن يماثلها
اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي
محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فيمتنع الحكم بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان
الحكم بامكان العود صحيحا هف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يكون ذلك
كل مثل نفس معادا والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطلان
فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله لا عينه
مبتدا في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعه لا يكون نوعها منحصرا
في شخص منه الا مكنت جواز مثل بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بالطريق الاولى فلو وقع المعاد
في شخصه تم

لم يتميز عن مثله المبتدأ فحينئذ جاز ان يوجد حال عوده فلا فارق بينهما لا يكون الا هي ولا عوارضها الشخصية
لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه والمكن
اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث هو معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بانكم
لا تحكم عليه بامكان العود حكم في نفس هذا الجواب بقول اسبطان بطلان قولكم لا يصح الحكم عليه
بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم
واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا
يكون وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح
قولكم فان كان صحيحا فقد صح الحكم عليه اي على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على
المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بالعود لا على المعدوم وقد يعترض بهذا الوجه بان يقال المعدوم
نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية
بامتناع العود ان كانت التي في الذهن فيلزم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم
وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل منها وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا
هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فيمتنع الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا
لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد فرض انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى ان
القول بامتناع كل منها مثل والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطلان
فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان
الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هوية ثابتة فان ما لا يتوقف له يجوز ان يشار اليه بامتناع
العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود
لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود
لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة
والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار
انه نفي محض لا هوية له فيقبله العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في
الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له فغير متصور ولا يقبله العقل فان قيل هذا الوجه منقوض

بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه
مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على المعدوم بانه مقابل الموجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والمعدوم
لا يستدعي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في
الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورة
الشيء في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا سلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم ولكن
لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم فح جاز ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه والوقوع قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا
قلنا لا يلزم عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني
بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا
بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا
يكون فرق بين المبتدأ والمعاد وان سلم وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا
لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب
عن الثالث بان المعاد في ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ امر عرض للشيء
باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث اليه وهذا الامر متحقق في المعاد او المعاد
مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا فان المعاد يكون معادا
وقبل العدم كان مبتدأ ويجوز ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين الثاني
البحث الثاني في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاطبق المسلمون على المعاد البدني هو اختلافهم
في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من
كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذكره في
كتب الانبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اليهودية واما في الانجيل
فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور

فيه المعاد الروحاني واما القران الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل
قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة و
قوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران اكثر من ان يحصى واكثره مما لا
يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا الاية وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الاية و
قوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها الاية وقوله تعالى قل ان الاولين والاخرين الى غير ذلك
مما لا يحصى اذا عرفت هذا فنقول اجمع المسلمون على ان الله سبحانه وتعالى يحيي الابدان بعد
موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن
عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل فلان ~~اجزاء الميت~~ قابلة والثاني علم بالنظر
الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة قبل الموت والا لزم الخلف واما بالنظر الى الفاعل
فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا
على تاليف جميع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم
ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد الجسماني وفي القران العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني في
اكثر من ان يحصى والامكان وقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية وقيل
المعاد الجسماني ~~في الشرع~~ غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا وصار جزء بدن الاكول
جزء من بدن الاكل فالماكول اما ان يعاد جزء بدن احدهما اولا ومحال ان يعاد جزء بدن الا فرد وحده
جزء البدنين معا فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ
او دفع الالم والاول لا يصح ان يكون مقصودا بالحكيم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا لذة في
الوجود لان كل ما يحصل في عالمنا انه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد

لذلك الاستقرار والثواب ايضا بل او يكفي فيه الابقاء اعلى العدم فيكون البعث ضايعا واجيب ٢٦١
عن الاول بان المعاد من كل واحد منها اجزاؤه الاصلية التي هي الباقية لا المتبدلة و
لا الهيكل الذي يحتمل فيه التشخص في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره
الى آخره والفاضلة لنفسه والاجزاء الاصلية للماكول منه فضل الاكل فرده الى الماكول منه
اولى فلا خلاف في الاكل المعهود واجيب عن الثاني بان فعله تع لا يستدعي غرضا ولا يسال
عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة
في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا سلم ان كل لذة تحيل لذة فهو دفع للالم بل في الوجود
لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات
الاخروية مشابهة للذات الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية
دفعا للالام بل يكون لذات خالصة من شائبة دفع الالم
على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي
او نقلي ان الله تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تع كل شيء هالك الا وجهه والهالك
النقي ضعيف لانا لا نم ان الهلاك هو النفي بل هو الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق
الاجزاء فخروجها عن حد الانتفاع فيكون هالكا والحق ان الشيء في الاية بمعنى ممكن بمعنى الا ان
كل شيء ممكن هالك في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء اي ممكن بالنظر
الى ذاته ليس بموجود بالنظر الى انه موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها الثالث في الجنة
البحث الثالث في الجنة والنار قال تعالى الجنة والنار اما يكونا في هذا العالم او في آخر
فان كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك
لا ينخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات ويكونها في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار
والحركات المشهية التي في النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها الاجسام الفاسدة و
هو باطل والثاني وهو ان يكون في عالم العناصر يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم آخر فهو باطل
لان هذا العالم كري لان الفلك بسيط على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كريا فلو فرضت
حصل بينهما خلاء وهو محال والان العالم الثاني اذا حصل فيه الجنة والنار لحصل فيه العناصر ولو حصل فيه

العنام

العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر ميالة الى احيازها الطبيعية بالحركة المستقيمة ولكانت ساكنة في احيازها
ذلك العالم الطبيعي فيلزم ان يكون جسم واحد مكانان بالطبع وهو محال او لكانت ساكنة في ذلك العالم
قسرا دائما وهو محال ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى و
سدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك
التاسع عند المتقدمين قوله الافلاك لا ينخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان
يكون النار في هذا العالم تحت الارضين قوله يكون الحشر حينئذ تناسخا قلنا
لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان
البدن معادا بعينه او الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ
رد النفس الى بدن مبتدا او يكون الحشر في عالم آخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم
بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم
امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كون عالم آخر مبني على بساطة كل محيط او استلزام البساطة
كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم
لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا
يحصل بينهما خلاء ولا نم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام
الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف
في الصورة او الهيولي وان حصل الاشتراك في الصفات بان يكونا نار ذلك العالم مثلا حارة
يابسة طالبة للفوق فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول في سائر العناصر لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم فرع هذا فرع على جواز
وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انها مخلوقتان الآن ذهب
الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع في صفة
الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي
فدل على انها مخلوقة الآن والا لزم الكذب في خبر الله تع وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة

الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم
فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذ لو وقعت في احياز السموات والارض اذ لو وقعت
في غير احيازها او في بعض احيازها لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها في جميع احيازها انما يكون بعد فناء السموات
والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لانا نقول المراد من قوله تع عرضها السموات والارض
مثل عرض السموات والارض ولا يمتنع ان يكون عرضها مثل عرض الجنة ويجوز ان فوق السماء ٢٦٣
السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تع واتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فيكون
مخلوقة الآن والا لزم الكذب في خبره تع ولنا ايضا اسكان الله تع آدم عليه السلام في الجنة واخراجه
بسبب اكل الشجرة بعد تنبيهه تعالى عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي
عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سواه تعالى فلا ينعدم فلا يكون دائمة
واما بطلان اللازم فلقوله تع اكلها دائم اي ماكولها دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود
الجنة دائما اذ دوام ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن
يلزم ايضا ان يكون النار غير مخلوقة الآن اجاب المصنف بمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة
فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قولهما قوله تع كل شيء هالك الا وجهه يدل
ان ما سوى الله تع ينعدم قلنا معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من
حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود
فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا اوليس معناه ان ما سواه تعالى يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون
الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تع يطرأ عليه
العدم فهو مخصوص بقوله تع اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة لما سبق فح يكون معناه ان كل شيء
سوى الله غير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان مخصوصا لا يلزم من
كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها واما منع بطلان اللازم فلانا لا نم دلالة قوله تع اكلها دائم
على دوام الجنة وذلك لان قوله تع اكلها متروك الظاهر لان الاكل الماكول يفنى والمراد الماكول لان الماكول

لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن دوامه بل معناه انه كلما فني شيء من الماكول بالاكل حدث عوضه
مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين الرابع في الثواب والعقاب
البحث الرابع في الثواب والعقاب قال معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب
عليه لوجهين الاول ان الله تع شرع التكليف الشاق فلا يخلو اما ان يكون شرعها للعوض او للعوض
والاول باطل لان شرعها لا لعوض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو اما ان يكون العوض عائدا اليه
تعالى او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو ان يكون العوض عائدا
الينا لا يخلو اما ان يكون العوض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر
لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لا سترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب
بها لكن عالم مشتمل على العدم ودل على ان العوض ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون العوض حصول
النفع لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة
والحيوة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو ممتنع عقلا لانه لا يليق
بالجواد الكريم الحكيم ان ينعم على احد ثم يلزمه المشاق من غير ان يحصل للمكلف نفع حال التكليف او بعده
واما ان يكون العوض من التكاليف منفعة لاحقة اي منفعة يحصل بعد التكليف وهو المط فان
الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت ان الغرض من التكليف هو
الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تع الثاني قوله تع وجود عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء
بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب الثواب قلنا الخواب في الجواب عن الوجه الاول
انا قد بينا في المسلك الخامس من ابواب الثالث في افعاله تع انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه و
مع هذا فلم لا يجوز ان يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستمتاع ممنوع كما بينا
والحق انه لا نفع بالنسبة الى الله تع وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة بسبق
التكاليف مبنيا منه والمعتزلة اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن
الوجه الثاني ان الاية وهي قوله تع جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تع بل
تدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الله تع جعل الثواب
جزاء العمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه كوجوب المقابل فاجيب الى ذلك لذا تقرير الجواب ان يقال لا نم

كوثر

ان جواز الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له ثم قالت
المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه ثلثة الاول ان العفو
عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العقاب
والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق مركبة
فينا فلو لم يكن بحيث يقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق
لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق داعية موجودة فينا لم نترك الفسوق
لاجل تحقيق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى اخبر بان
الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة
في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه مع
وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن
الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان جانب طرف العقاب مع
العفو طرف التهديد والتوعد كاف في الاحجام اي المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي
الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو
عن صاحب الكبيرة بعد التوبة والالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث
انه لا يدل شيء من تلك الايات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب
انها تدل على وقوع العقاب والاول على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه
ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما
ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر
كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون و
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها فان من في الايات الثلث للعموم مثل وكل من كسب
سيئة وكل من يعص الله وكل من يقتل مؤمنا وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب وعصى الله

وقتل

وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في حق اصحاب الكبائر ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر لو دخلوا في النار لو خرجوا
عنها لصاروا غائبين عنها والاية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق
العقاب بجنسه لا يستحق سبق واستحقاق العقاب بجنسه يسقط ما استحقه الفاسق
من الثواب قبل ارتكاب الفسق لان العقاب والثواب متنافيان لان العقاب
المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة الدائمة
المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما والجواب عن الاول
بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى اي المكث الطويل كثير مستغني
عن ذكره لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل
قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الكتاب على الفجار توفيقا بين قوله تعالى وان
الفجار لفي جحيم وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فهذه الاية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل
له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فيلزم ان لا يحصل الخزي الا للكفار فيلزم ان لا
يدخل النار الا الكفار وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
فان هذه الاية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى ومن لم يكذب ولم يتول لم يكن
العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما القي فيها
فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم
الا في ضلال كبير فهذا صريح في ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله شيئا وهم الكفار
وقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول
فلا يصلاها وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى
امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى
ولهذه الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان

اصحاب الكبائر لا يعذبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق فيهما فانا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب
وانما يلزم ذلك لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب
وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاق فلا نسلم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم منافاة الاستحقاقين
لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الخالصة
والعقاب هو المضرة الخالصة اعم من ان يكون دائما او لا وايضا ان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق
الثواب فاما ان يحبط شيء من المستحق على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا يحبط
من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب
ثم فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق
الثواب ويحبط على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطلان اما الاول
فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب استحقاق العقاب
وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب
ما يؤثر في عدم الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول محال لاستلزام تاثير كل منهما عدم
الاخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة
وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو ان يكون
تاثير كل منهما في عدم الاخر على التعاقب ايضا محال لانه يلزم ان يكون بعود المغلوب المحبط محبطا
غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو استحقاق العقاب الطاري يحبط
استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها
هو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره   واما اصحابنا   واما اصحابنا فقالوا
الثواب على الطاعة فضل من الله والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول
الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب
على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع مؤمن ميسر لما خلق له و
هو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير والله تعالى يخلد المؤمن
الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده تعالى عز من قائل ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم

جنات

جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق
في نار ابدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم
خالدين فيها ابدا او ينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه
بمقتضى الاية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب لان الثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب
بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا خص منه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب
مستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي
قال لا اله الا الله فيدخل الجنة ويسقط وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده والطالب للحق
اذا لم يصل الى المطلوب من فضله ولطفه تعالى اي حط والعسر اي انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج واباه قوم منهم وادعوا فيه الاجماع واعلم ان البالغ في الاجتهاد اما مصيب واهلا
او مخطئ ناظرا وكلاهما ماجوران ومحال ان يؤدي الى الكفر والكافر انما معاند علمه واما جاهل جهلا مركبا
وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا العذر عنهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب لاهل الدين لا لمن خرج من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل الجواز
بدوام الثواب والعقاب غير مفهوم معقول لثلثة اوجه الاول القوى الجسمانية لا يقوى على افعال
غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة
مثلا اذا حرك جسما الى نصف ذلك الجسم من مبدأ معين ما فان حرك حركات متناهية فيكون
تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزء الى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثرين كنسبة
المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف
الجسم فتحريك نصف الجسم متناه واما ان تحريك نصف الجسم حركات غير متناهية فتلك القوة ان لم ترد
على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي نصف
القوة بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت تلك القوة على قوة نصف الجسم

يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثر كنسبة المؤثرين فاثر القوة
الزائدة زائد على اثر القوة الناقصة والفرض ان الجسمين يحركان من مبدا واحد فيلزم الزيادة على
غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال
فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه ابدية فلا يكون الثواب
والعقاب ابديين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة
لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة
لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفأت الحرارة فافضى الى خراب البدن
فلا يبقى الثواب والعقاب ابديين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحياة فيه دائما
لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة مع دوام الاحتراق
غير معقول قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكون الجسم من تلك
الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو
مجموع فينعدم بعدم القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه
ان الجوهر الفرد وان سلم انه منتف والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها
وانما يلزم من انقسام محل القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة
في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة لها تاثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا
بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض
الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التاثير فلم يكن له تاثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث
نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان لم
يتم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اي
النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على حركات غير متناهية عندهم ولو سلم ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان الفعل عندنا مستند الى الفاعل الحق
الذي هو القوة يفنى ويتجدد وعرض الانسان هو قوة الاخرى مثل القوة الثانية فيتضمن فعلا اخر مثل
الفعل الاول وح لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية

بل يكون قوى متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع
ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية
من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر
مبني على القول بالمزاج وتركيب المواليد المعادن والنبات والحيوان والعناصر ليس بيقيني
ولئن سلم ان المزاج الحصول من العناصر فتاثير الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي
الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بعد ان ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على
البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وح
كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا
خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا للحياة وهو ممنوع فان اعتدال
المزاج شرط لبقاء الحيوة بل الحياة باقية بابقاء الفاعل المختار وايضا ان من الحيوانات
ما يعيش بالنار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا بعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتالم
بالنار ولا يتهرى ولا يحترق ولا يموت بالنار   الخامس في العفو والشفاعة
المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول فهو العفو اي اسقاط
العقاب المستحق فلوجوه ثلثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله عفو والعفو انما يتحقق
بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العقاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد
التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة
فان العفو عن الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة
الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك
فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة
لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة
لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق

بالمشية واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه لو لم يكن
المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشأ الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وكلمة على يقال رايت الامير على عدله او على ظلمه اذا كان متلبسا به فالآية
يقتضي حصول العفو حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة
وامثال ذلك كثيرة كقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو شفاعة نبينا عليه السلام لاصحاب
الكبائر فلانه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره
تعالى وصيانة لعصمته اي عصمة النبي عليه السلام عن مخالفة امره واذا استغفر النبي عليه السلام
لصاحب الكبيرة قبل توبته قبل الله تعالى شفاعته عليه السلام تحصيلا لمرضاته عليه السلام
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعته عليه السلام مقبولة في حق صاحب
الكبيرة قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه يدل على ان شفاعة
النبي عليه السلام لا اثر لها في اسقاط العقاب بايات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا دلت الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي يفيد نفس م
العموم وتاثير شفاعة النبي عليه السلام في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت التاثير
ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه وتعالى الشفيع للظالمين
على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع اصلا فلا يثبت شفاعة النبي عليه السلام
في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة الآية على سبيل
على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما
للظالمين من انصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون
لهم شفيع والجواب عن هذه الآيات بانها غير عامة في الاعيان والازمان فلا تنافي محل
النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى يكون منافيا لمحل النزاع مخصصة بما ذكرنا من الادلة

الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة فيأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة   السادس   المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب
القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب
بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث ضرورة فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون
عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك يدل على ان في القبر حياة اخرى وموتا آخر بعد الموت وقبل البعث
حيوة اخرى وموتا آخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة اخرى وموت آخر لم يكن
الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف اي المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حياة اخرى وموت آخر لكانت الموتة مرتين
فيكون منافيا لما دل عليه الآية صريحا وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على
انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا
للآية والجواب عن الاول ان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا
وحده الموت فان الله تعالى احيا كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم
ثانيا وعن الثاني ان عدم الاسماع من في القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون   السابع
المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح
واحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة في انفسها والله تعالى عالم بالكل قادر
عليه واخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا فيجب العلم بوجودها   الثامن
المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى ان
الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع الكرمه
عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة

وهو قريب مما نقل عن المعتزلة حيث جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عليه السلام وبالكف
عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك اي عن تصديق الرسول عليه السلام بكل
ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والركوع وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي
الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والنص يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين امنوا وعملوا
الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان
والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو
لم يكن خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم يدل على خروج العمل من مفهوم الايمان من وجهين احدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم على قوله الذين امنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان
العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منتفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله تع ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
بعده ضائعا لانه يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان منافيا
للظلم ضرورة تحقق التنافي بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس
الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح
اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع منتف لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس
باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله واما قوله تع وما كان الله
ليضيع ايمانكم الى اخر الكلام اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع ليس
عبارة عن التصديق المخصوص تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما
صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم
يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة
عدم صحة الاطلاق للفظ على ما ليس مدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان اللازم فلانه
لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما اطلق اسمه عليه واللازم باطل لقوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم

اي صلاتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه اطلق الايمان على الصلاة وهي العمل
تقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم
بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان وايضا هذا الدليل معارض بان يقال لو كان
العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه اي جزئه لا يقال لا نسلم انه لو كان العمل
جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول
حمل الايمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثاني انه ليس الايمان
في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق
المخصوص فقط لم يكن بضعة وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
لانا نعلم ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه السلام الايمان
بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى
الحديث ان شعب الايمان هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان وحده بضع وسبعون شعبة لانه لو كان
الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان
اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة فيه بالاتفاق الباب الثالث لما فرغ من الباب
الثاني شرع في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام
الثاني في صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم المبحث الاول في وجوب
نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين
الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلفت الامة في وجوب نصب
اوجب الامامية والاسمعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجبت المعتزلة والزيدية نصب
الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله
تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان
عدم وجوبه على الله تع اما الاول اي بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى

فلانا نعلم بالضرورة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان
حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم الرئيس وان البلاد اذا شغرت عن
رئيس قاهر يأمرهم بالطاعات وينهى عن السيئات ويحرسهم عن المستضعفين استحوذ
عليهم الشيطان وظهر فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب
الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
باجماع الانبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا عن الشخص لا يندفع الا به فهو
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه
اوضح عقلا منها فالاولى ان يعتمد فيه على قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فان قيل يحتمل في نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكفت الرعية عن طاعته فيزداد الفتن
وربما استولى على الرعية فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال
فيغتصب من الرعية مالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت حاصرة لكنها احتمالات
مرجوحة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت بالمفاسد المترتبة عليها
بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل
واذا تبين الحق ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى
احتجت الامامية احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى
بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف فهو واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه
اذا كان لهم رئيس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي مما اذا لم
يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش
ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما
ان اللطف على الله واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا
على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان الله تع كلف العبيد بالطاعات
والاجتناب عن المعاصي والظلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت

الصغرى

حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كان يقال اذا اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني
من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف والجواب لا نسلم ان الامامة لطف فانه
انما تكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون
في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها وبتقدير تسليم ان نصب الامام لطف ولكن
لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى لما بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم
هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه
ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا
ولم يتحقق من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى تارك الواجب عليه
فيكون قبيحا فقد صدر منه تع القبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع الثاني
المبحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه ويتمكن من الفتوى
في الوقائع واستنباط الاحكام في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا رأي وتدبير يدبر امور
الحرب والسلم اي الصلح وساير الامور السياسية بان يشتد في محل يقتضي الشدة والغلظة
ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال في الصحابة والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد
ولا يتهور بالقاء النفس في التهلكة وجميع ما يوافق الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام
متصفا بالصفات الثلث يجب نصب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف
في رقاب الرعية واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في
شهواته وتضييع حقوق المسلمين ويختص بهذه الصفات ان يكون مسلما الخامسة العقل والسادسة
لان الصبي والمجنون غير متصفين بالصفات المعتبرة في الامامة ولان المطلوب المجنون و
الصبي يجب عليهما والامام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل
ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل
بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب ان لا يكون مشتغلا بخدمة احد

على سبيل الوجوب بمقتضى مصالح الناس الثالث ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع
من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام
في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش والتقرير كما في
الحديث الاول ولا يشترط في الامام العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
اي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله
عنه والامة على كون ابي بكر غير واجب العصمة لا انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام لانه
لو كان شرطا لوجب ان يكون الامام واجب العصمة واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا
على اشتراط العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما المعارف الالهية لاختلال
الامة كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما يحصل الوثوق بقوله
وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فيحتاج فلو لم يكن الامام واجب العصمة
لجاز الخطا عليه فيحتاج الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابرهيم عليه السلام اني
جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد
الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما و
اجيب عن الاولين بمنع المقدمات اما الاول فبان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين اللذين ذكرتموهما وليس سلم فلا نسلم انه يلزم منه من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم
من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام
آخر فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان امامة ابي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطا عليه ولم يحتج الى امام
آخر والا ما صحت امامته واجيب عن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون ظالما
مستغلا بالذنوب التي سلم الحي العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في
مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا الثاني
البحث الثالث فيما تحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى ثبوت امامة انما تحصل
فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة شوكته على خطط

وتنصيص رسوله عليه السلام
وتنصيص الامام السابق
على امامة شخص اسباب مشتملة
في ذلك في جع

الاسلام فقال بها اي بامامتها اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة
بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام
وهذا حاصل بها فثبت امامتها وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء
بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا لا تثبت
الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول عليه السلام او من الامام السابق واحتجوا
على ذلك بوجوه اربعة ذكر المصنف منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا يصرف لهم امر غيرهم من احاد
الناس فيه اذن منهم فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يمكن التصرف في اقل امر لاقل
الاشخاص كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد
يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب
المودي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان
لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله ورسوله
عليه السلام فلا تثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله عليه السلام لان نيابة الغير لا تحصل
الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن التصرف
في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا في التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم
انه قد يفضي الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع
الفتنة بترجيح الاعلم الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي الله عنهم
على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
فان المحكم الذي هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل
منصب القضاء له باتباع اهل البلد له وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله ورسوله
لا يثبت الا باذن الله ورسوله عليه السلام لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص
المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة اماما نائبا لله تعالى ولرسوله عليه السلام ودليلا
على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله عليه السلام الرابع المبحث الرابع في اقامة الدليل

على ان الامام الحق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين
وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ويدل على ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه وجوه ذكر المصنف منها ستة الاول
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضي الله عنهم
ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودون بالاستخلاف
اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان وابو بكر رضي الله عنه ومن قام
بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم والاول وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
والتمكين علي ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما عندنا فلعدم خلافة الاربعة ولعدم صحة خلافة معاوية
ويزيد ومروان فانهم ملكوا الاخلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين
امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر
ومن بعده من الخلفاء الثلثة رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما فالداعي المخصوص بحال المخلفين ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الاية سيقول المخلفون
اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم
قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله عليه وسلم
اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس شديد والا لزم التناقض ولا عليا
رضي الله عنه لانه قال في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار
ايام خلافته والداعي المخصوص بخلافته ليس من ملك بعد علي وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين
ان يكون الداعي المخصوص بحكم مخالفته من كان قبل علي رضي الله عنه وبعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد اوجب الله طاعة الداعي لقوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم

اليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابا بكر رضي الله عنه الثالث ان النبي عليه السلام استخلف ابا بكر رضي الله عنه في الصلاة ايام مرضه حيث استخلفه
بالصلاة في الصلاة بالسند الصحيح وما عزل النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلاة فيبقى
كون ابي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر رضي الله عنه في الصلاة بعد وفاته ثبت
خلافة ابي بكر رضي الله عنه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا يدل والحق على خلافة الائمة الاربعة
وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على خلافة احد الاشخاص من الثلثة وهم ابو بكر وعلي
والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة ابي بكر
رضي الله عنه اما الاجماع على امامة احد الاشخاص من الثلثة فهو مشهور مذكور في كتب الشيعة والتواريخ واما
بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر
رضي الله عنه وناظره في ذلك و... علي ابي بكر رضي الله عنه حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس
بامامة ابي بكر رضي الله عنهم وبايعاه ولو كانت امامة ابي بكر رضي الله عنه غير حق كان ظلما فيمتنع ان لا يرضيا به
فان الرضا ... بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه فقيل ان الامامة
كانت حقا لعلي رضي الله عنه في الجملة الا ان عليا رضي الله عنه اعرض عن حقه تقية عن الفتنة قلنا كيف يتصور
التقية في حق علي وكان علي رضي الله في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها
مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها وحبها على رضي الله عنهما واكثر الصحابة مع قريش وسادتهم
كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي رضي الله عنهما
امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان والزبير بن العوام مع شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر رضي الله عنه وابو
سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم بن مرة ثم
قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجالا والانصار نازعهم ابو بكر رضي الله
عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر رضي الله عنه
شخصا ضعيفا خاشعا عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت

عن رضي لانه كان متوحدا على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل واقرب الناس الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم   احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه الاول ذكر المصنف منها
ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة
وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك
النقل اللغوي والنص وعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فكقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف
واما النص فكقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به
الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لابي المراة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف
فيها وقد يراد المحب الناصر ومنه قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم
يحب بعضا وينصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الناصر او الاولى
بالتصرف لا غير تعليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة   في الاية لان الولاية
بمعنى النصرة عامة في كل المومنين بدليل قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض و
الولاية في الاية ليست عامة في كل المومنين لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر في المومنين
الموصوف بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المومنين فتعين
الوجه الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المومن الموصوف في
الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس
هو الامام فالاية تدل على امامة المومنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه
علي بن ابي طالب رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا فثبت ان
عليا رضي الله عنه هو الامام المستحق للتصرف وقريب من هذه الاية قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق
والعتيق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل
جعلنا موالي قال المفسرون اراد به من كان اولى بتركته واحق بالميراث وقوله تعالى مولاكم
اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فكقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امراة
نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة

الناصر والمعين فيدل عليه الكتاب والشعر اما الكتاب فكقوله تعالى ذلكم بان الله مولى الذين امنوا
وان الكافرين لا مولى لهم واما الشعر فكقول الاخطل   فاصبحت مولاها من الناس كلهم
ومعناه فاصبحت ناصرها والدافع عنها واما ارادة المعتق والعتيق فظاهر يدل عليه استعمال
الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع فاحسن
جواره   جزاه الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجاوا الى نصر مولاهم مسومة جردا
واراد به جاره وابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه
قول عباس بن فضل ابن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا
اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا
فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه
لوجهين الاول ان اللفظ المشترك اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا
الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة تحمل بعضه لان تفسير لفظ المولى
بالاولى وقوله الست اولى بكم الثاني انه يبعد حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فلانه يبعد
حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع
حمله على المعتق والعتيق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى
فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف
فيكم وان شئت حكمه فيهم اولى من شاء وحكمهم انفسهم ولان ذلك مع الاستعباد من اطلاق لفظ
الاولى من قولهم والاب اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى من اقامة الحدود من الرعية
والزوج بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فيحمل الحديث
يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه
وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه عليه السلام كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل
على ان جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة الى موسى عليه السلام ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عليه السلام

ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل
واحد واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة ومنزلة
منزلة قرابة له وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعنه بهذا فحمله على بعض المنازل دون بعض
اما ان يكون معينة او مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا
كذلك من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الكل على الكل ويدل عليه السلام الا انه لا نبي بعدي
استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء
واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفته
على قومه في حال حياته لقوله حكاية عن موسى اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حياته وجب ان يكون خليفة
بعد موته بتقدير حياته والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز في الانبياء عليهم السلام
واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلموا
على امير المومنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على
خلافته بعده الرابع ان الامة اجمعوا على احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم
وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما مر ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا
عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول
بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه يجب ان يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكميلا
لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة
الى اولاده قال عليه السلام انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشدهم الى اشياء لا حاجة بهم مثل
الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف
فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم
بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي رضي الله عنه بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان
توقيفه الامر على البيعة معصية تنقصه لعلي السادس ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله حكاية قل تعالى ندع ابناءنا وابناءكم

ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي ولا شك ان عليا رضي الله عنه ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم
بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم وانه اقرب الناس الى رسول صلى الله عليه وسلم
فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه
كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا ورؤية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه
السلام بارشاده وترغيبه اتم وابلغ وكان متقدما في فنون العلم الدينية اصولها وفروعها فان
اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم اليه والنحاة يعلمونه غاية التعظيم
والفقهاء ياخذون بداية وقد قال عليه السلام اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع
العلوم وايضا احاديث كثيرة وردت دالة على ان عليا افضل منها حديث الطير وهو انه
عليه السلام اهدي له طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي
فجاء علي واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى زيادة مواهبه ويستلزم ذلك
ما يدل على انه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والاتيان به الى النبي يجب
ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري والعموم بالاكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك
اليك من ياكل بها كل معي والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه
بالنسبة الى النبي عليه السلام والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عليه
السلام بعث ابا بكر [illegible] الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث [illegible] فرجع منهزما فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك فخرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتوقف المهاجرون فقال عليه السلام اين
علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه
به مفقود فيمن تقدمه فيكون افضل منهما ويلزم منه من جميع الصحابة رضي الله عنهم والافضل   ان يكون افضل منه
يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم يجوز
ان يكون المراد به الناصر قولهم لان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نسلم
ان الولاية اعني النصرة عامة وانما يكون عامة اذا اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات
معينة كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين

بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا دلالة على هذا فلا يكون الولاية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين
المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون
الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين ولئن سلم ان الولاية في الاية بمعنى التصرف
لكن حمل الجمع على الواحد بعيد بل المراد بالذين امنوا في الاية علي واكثر وه واما قوله عليه
السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم
الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحته لكن لا نسلم صحة الاحتجاج على امامة قولهم
لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل التفضيل بمعنى مفعل ولم يرد احدهما
بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وليس كذلك
فانه يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى على الاولى ولكن لا نسلم
وجوب حمله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد
بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل الحق ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيم وليس احد
المعنيين اولى من الاخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند و
لئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت
لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له
في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحد واحد قلنا لا نسلم
ان اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مثل حصول لام التعريف او حرف النفي يعم بل
هو من قبيل الاسماء المنقطعة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل الا ان يكون متناولا
لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي
بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نسلم انه من منازل هرون من
موسى استحقاقه لخلافته بعده لعدم بقائه بعده ذلك في حق علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال
حياته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل الشريك خليفة
تلخيقه على الاخر اولى من العكس وقوله حكاية فيه اخلفني في قومي المراد منه الا لغو والتاكيد
في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى واما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص

بقوله لو لم يجد استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة
فله ذلك ولو لم يستخلف موسى ولئن سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له
بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا
في حياته على اجوائه فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة
في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو
صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم
يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزله ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف
وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يكون حجة علينا
وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شان ابي بكر [redacted]
وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن
السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على انه افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر [redacted] افضل والدليل
على افضلية ابي بكر [redacted] قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فانه المراد به اما ابو بكر
وعلي رضي الله [redacted] بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف
الاتقى قوله يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بهما لانه ما انفق على النبي ماله
يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر [redacted] فيكون ابو بكر [redacted] هو الاتقى وكل من
كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله افضل فابو بكر
[redacted] افضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر [redacted] فلا يكون علي افضل من ابي بكر [redacted] واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر [redacted]
فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين
الثاني وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر [redacted] هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله يؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل لقوله عليه
السلام وقد ذكر ابو بكر [redacted] واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني

بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس ابو بكر ثم عمر والله اعلم
الخامس
الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيم الصحاب
الرسول صلى الله عليه وسلم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم
على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة الاخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى اثنى
عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى لقد رضي الله على المؤمنين اذ يبايعونك عليهم وهم بذلوا
المجهود في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لو انفق احدكم
احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يأخذه فمن يؤمن
بالله ورسوله عليه السلام كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من
المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك فلا يجادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم
المرضية وسيرهم الحميدة جعلنا الله لمحبتهم اجمعين وجعلنا لهداهم متبعين وعصمنا عن زيغ القاسطين
وبعثنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك
رفيقا وحسبنا الله ونعم الوكيل وليكن اخر ما قصدناه وختمنا به والحمد لله
كمل شرح الطوالع للمولى المعظم شيخ المحققين وقدوة السالكين الذي نشر العلوم وجهد تأدية
السلوك بالبراهين الذي اوردها العارف بالله الشيخ شمس الدين محمود بن ابي القاسم الاصفهاني
متعه الله بالجنة والرضوان واسكنه اعلى غرف الجنان عنه وكرمه انه الجواد الكريم والغفور الرحيم